د. العَبَّاس عَبْدُوش

الزَّمَنُ والزَّمَانِيَّةُ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ

(مَقْصَدِيَّةُ الزَّمَنِ فِي فَهْمِ القُرْآنِ: مَدْخَلٌ تَطْبِيقِيٌّ فِي عِلْمِ التَّدَبُّرِ)

الزَّمَنُ والزَّمَانِيَّةُ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ

(مَقْصَدِيَّةُ الزَّمَنِ فِي فَهْمِ القُرْآنِ: مَدْخَلٌ تَطْبِيقِيٌّ فِي عِلْمِ التَّدَبُّرِ)

دار خيال للنشر والترجمة ©
تجزئة 53 قطعة. رقم 27. بليمور
برج بوعريريج -الجزائر-
0668779826
Khayaleditions@gmail.com
ردمك:5-005-06-9931-978
الإيداع القانوني: أفريل 2024.

تقديم

بقلم: أ .د: (آمنة بلعلى/ مديرة مخبر تحليل الخطاب)

هذا الكتاب مميّز في موضوعه، مختلف في أسلوب نشره بين النَّاس؛ أما تميّزه، فهو متأت من كونه يشتغل على مسألة فلسفية مهمّة تتعلّق بفكرة الزّمن في القرآن الكريم، وأمَّا اختلاف أسلوب نشره، فكونه إحياء لطريقة الأمالي التي ارتبطت بتقييد آثار بعض علماء العربية والإسلام، وهي طريقة وسنَّة حميدة في تاريخ التَّأليف لدى العرب والمسلمين، اعتبرت من أفضل طرائق التبليغ وسبل التّعليم، هجرها اليوم الطلبة المتعلِّمون والباحثون بعدما تحقَّقت وسائل النَّشر الذَّاتي، وتطوَّرت تقنيات الكتابة والاتَّصال والتّعليم الأكاديمي، في حين لا تزال بعض الجهات المحافظة على التراث العربي الإسلامي في الكتاتيب والمعاهد والمدارس القرآنية ومحاظر الشناقطة والتقريرات الحوزوية خاصّة تتبنى هذا المسلك وتتبرّك به في التحصيل العلمي.

يأتي هذا الكتاب، إذًا، إحياء لهذه السنة التي يفترض أن يزداد الاهتمام بها لدى الطلبة، عناية بما يقدّمه بعض أساتذتهم الزاهدين في نشر أفكارهم بين الناس وتأكيدا لخُلق وأدب الاعتراف الذي هو نموذج معرفي في كل الثقافات، خاصة أنه بات اليوم ضرورة لإعادة الاعتبار لقيم التآخي والتعاون، وربط الصلة بين الطلبة والأساتذة، وبين الأساتذة أنفسهم، وتجاوز الصراع على الأفكار، إيمانا بتثمين قدرات الآخرين في التّعارف والتّعاون، وتكريسا للمزيد من ثقافة التواصل بين أجيال الباحثين وأهل المعرفة.

كان الأستاذ العباس عبدوش –رحمه الله تعالى– من النّماذج الممثّلة لمفهوم الاعتراف بأشكاله المختلفة، كما خبرها وحقَّقها في الواقع مع زملائه وطلبته فكان المحبَّ للخير المتعاونَ الذي يعطي ممَّا عنده دون حساب، ولذلك قيَّظ الله له طلبة حقَّقوا ،هم أيضا ، اعترافا متبادلا، حين عكفوا على تقييد إملاءاته

حول موضوع هو من صميم مشروع الأمة وهمومها؛ بعضها بدايات لقضايا لم يحسم فيها الأستاذ -رحمه الله تعالى- حسمه الأخير، وهو الذي لم يكن مطمئنًّا تمام الاطمئنان لما يصل إليه، بل كان يرى أنَّ بعض الأفكار المتعلِّقة بمسألة الزَّمن في القرآن الكريم، والتي شغلته وهو يتدبر القرآن ويراجع ما وصلت إليه الفلسفة المعاصرة في هذا المجال؛ تحتاج إلى تبصر عميق، وإلى نماذج تطبيقية تدلّل على صحة الفكرة، ولذلك كان يكرِّر دائما ويذكّر دوما بأنَّ الفكرة أعمق مما يتوقع لها أن تكون، وكان يمارس نوعا من المراجعة الذاتية حتى ليحسُّ الملازم له أنَّه في حال من التساؤل المستمر الذي جعله يؤمن بضرورة أن يجد طريقة لتنزيل القرآن في الواقع، فيحدث حركة في القلوب والعقول من حوله، ولذلك لم يكن أمر الكتابة يهمُّه بقدر ما كانت تهمُّه تزكية النَّفس بإشاعة روح السؤال العلمي المتخلِّق، كان كائنا شفويا، لا ينطق إلا بلاغة، يجاري بها كبار علماء العربية في حسن الأداء والتبليغ، فكان يتحدَّث وكأنَّه يُملي، يصدق عليه ما قاله الإمام عبد الحميد ابن باديس -رحمه الله تعالى- عن الإملاء الذي هو: "نتيجة لاستحكام الملكة في العلم، واستقلال الفكر فيه، أو سعة المحفوظ ورحابة آفاق الحافظة، واستحكام الملكة واستقلال الفكر وقوة الحافظة، مزايا تكاد تكون خالصة لعلماء سلف هذه الأمة."

حين كنَّا نستمع للأستاذ العباس عبدوش -رحمه الله تعالى- وهو يخوض في الحديث عن تأثيل كلمة أو خصوصيات طرح أو فكرة، كنّا نحسُّ بأنَّ آفاقا توسّع وقرائح تُشحذ، وألسنة تُقوّم، وعقولا تُفكّر، وأقفالا على القلوب تُفتح، وغشاوات عن الأعين تُزال، ولذلك كان كثير من رواده لا يجلسون معه إلَّا والقلم في أيديهم يسجّلون أفكاره دون أن يزعجه توظيفها وإضافتها إلى أرصدتهم البحثية، لأنَّه -رحمه الله تعالى- كان يعتقد أنَّها زكاة لا تكاد تختلف عن زكاة الأموال.

كان –رحمه الله تعالى– من أقوم النّاس على كتاب الله، على الرَّغم أنَّ الظروف قادته إلى التخصص في نقد الشعر المعاصر الذي فقه عوالمه وبصر بإبدالاته، كان يتذوَّق الشعر، ويدرك مسالك اختلاف إيقاعاته وأوزانه، خبيرا بزحافاته وعلله، مدركا لأصالة مجازاته ودقائق دلالاته وظلال معانيه أكثر من أي ناقد آخر، وكان متحمِّسا للوقوف على هنات بعض الفلاسفة والمفكرين والنّقاد، نافذا في فهم ما استعصى على الأفهام من الفلسفة المعاصرة خاصَّة، سديدا مسددا في إيصال ما غمض منها وما أضمر من مقاصدها بأوضح الطرق وأفصح العبارات.

ومع ذلك، كان قلبه معلّقا بالنَّص القرآني، حتى يخال إلى من يستمع إليه أنَّه وجّه إليه وحده، فليس بدعا إن لم تخل له محاضرة أو حديث من ذكر آية قرآنية، وكان –رحمه الله تعالى– منذ أن تعرفت عليه في بداية الثمانينيات، شابا يجاري الأساتذة في جامعة الجزائر، يؤكّد: أنّ من أوتي تدبّر القرآن الكريم فقد أوتي الحكمة في تفقه الشعر واللغة والفلسفة، ولذلك كانت إحاطته بالشعر في بحوثه الأكاديمية في الماجستير والدكتوراه، إحاطة متمرِّن في أطراف التّدبر الذي كان يأمل أن يكون تدبرا شاملا في القرآن الكريم، كيف لا وهو شاغله الأكبر؟ كيف لا وهو الذي يؤمن بأنَّ الباحث في اللغة والأدب، مهما امتدّ باعه فيهما، واضطلع بأسباب التفقّه فيهما، فإنَّه يبقى منقطعا في بيداء الفهم ما لم يكن موصول الأواصر بالنص القرآني؟ لأنَّ قراءته وتدبُّره يفضيان إلى تفقه في اللغة والأدب معا، وهي معادلة فيها من الحكم الجليلة ما يجعل استيعاب مقاصدها فرصة ثمينة لتخليص الباحثين في اللغة والأدب من القصور في مواجهة النُّصوص، والتعثُّر في تحليلها، والوصول إلى الكلِّيات التي تقوم عليها، ولخلاصهم من براثن مناهج النّظر المستعارة، والانعتاق من أسرها وإصرها، واستلاباتها وغوائلها.

لم تكن العناية بالقرآن الكريم وليدة وضعية معرفية طارئة لديه، لأنَّ الأستاذ العباس عبدوش -رحمه الله تعالى- نشأ على حفظ القرآن، وعلى فقه معانيه ودوره في الحياة، ولذلك لم يكن ليجد حرجا في بداية الثمانينات في الجامعة المركزية، في مجالسة بعض المنكرين للقرآن من ذوي الإيديولوجيات المادية، فيناظرهم من موقع الأفكار التي يستندون إليها، فإنْ وجد إعراض مكابرة منهم، أعرض عنهم ونأى بجانبه وهو يرتِّل آيات من الذِّكر الحكيم. من هنا نفهم سرّ تعلقه -رحمه الله تعالى- بالقرآن الكريم، حفظا، وتدبرا، وسلوكا، كما كانت له يد بيضاء في توجيه طلبة كثيرين -وإن لم يكونوا تحت إشرافه إداريا- في مخبر تحليل الخطاب، ومن يقرأ بحوثا من قبيل: استراتيجية الخطاب النبوي من خلال التبليغ القرآني لفتيحة بوسنة، أو استراتيجية تلقي النص القرآني عند علماء الأصول لرابح أومودن، أو الذاتية في المناظرة القرآنية من منظور عرفاني لوهيبة خبيل أو جمالية تشكيل المشهد المكاني في الخطاب القرآني لكريمة بوعامر، وغيرها من البحوث في مجال الدراسات القرآنية ودراسة التراث، بله الموضوعات المرتبطة بالمناهج النقدية المعاصرة، سيجد أنَّ فيها آثارا حميدة من فكر الأستاذ العباس عبدوش -رحمه الله تعالى- وتوجيهاته.

كانت مسألة الزَّمن من المسائل التي ظلت تلحُّ عليه في كلِّ مجلس، وكان يرى أنّ القرآن هو كتاب الزَّمن بامتياز، ولذلك لا يمكن إظهار معجزاته ومظاهر إعجازه إلا بالتَّدبر في ظاهرة الزَّمن فيه، ليس فقط لأن القرآن ذاته كما قال الإمام ابن باديس هو كتاب الدهر الذي لا يستقل بتفسيره إلا الزمن، وأن كل مفسر إنما يعطي صورة زمانه، بعد أن يكيّف بها نفسه" ولكن لكون فلسفة القرآن ذاته قائمة على إشكالية الزمن، وهي تحتاج إلى تدبّر مختلف وآليات أخرى غير التي اعتمدت من قبل.

وبإلحاح من بعض طلبته، تم اقتراح تقييد إملاءاته؛ حيث كان أحيانا يستهل الحديث عن فكرة ما، ليقوده السياق إلى فكرة أخرى، وأحيانا كان يعد بتوضيح بواسطة نماذج تطبيقية، أملا في استكمال الفكرة والإحاطة بها بصورة أوضح،فتعنّ له ظاهرة أخرى أكثر أهمية؛ ولذلك يلاحظ القارئ الكريم أنّ بعض العناصر التي اجتهد الطلبة المشرفون في وضعها كعناصر لإقامة خطة لم يضعها، هي مجرد مداخل لموضوعات كانت ستكون أوسع تحليلا وتمثيلا، بل إنّه يمكننا أن نعدّ الكتاب كله مدخلا للمشروع الذي كان يشغله، وعمد طلبته للتخطيط له بتقييده من خلال إملاءات كتب الله تعالى لها عدم الاستمرار وعدم الاكتمال.

كان القسم الأول من الكتاب مرتبطا ارتباطا وثيقا بفكرة الزمن في شموليتها وقد بصر بها رحمه الله بمثابة المحرك الدينامي الذي ينتظم النص القرآني حتى لا يخال الإنسان بأن القرآن هو كتاب الزمن، وليس مجرد آيات عبر من خلالها سبحانه على عظمته مثلما ذهب إلى ذلك المفسرون الذين نظروا إليها باعتبارها ظاهرة إحالية أكثر مما هي مقصودة في ذاتها،في حين يمكن عد الزمن بمثابة البنية العميقة المولدة لكل السور.

أما القسم الثاني المتعلق بالتدبر في بعض الظواهر القرآنية ، فقد تفرع إلى موضوعات مختلفة تدل على أن الأستاذ عبدوش –رحمه الله تعالى– كان منكبا على الخطاب القرآني بكل كيانه بل أراد أن يلامس كل جوارحه؛ ولذلك كان ما يلبث أن يبدأ التأمل في ظاهرة حتى تظهر له أخرى،

أما رسالته في الأخوة الحقة التي آثرنا ختم الكتاب بها، فهي تعبر عن فهمه وتحقيقه لاكتمال الأخوة الحقّة التي يراها لا يمكن أن تحدث بين الناس إلا باجتماع المادي والمعنوي معا؛ فهي إلى جانب كونها رابطة عاطفية دينية، فمن خصوصيتها أنها تكون ملازمة للطرفين معا حتى تستحيل إلى عروة وثقى مبنية على التشارك في كلّ شيء، وهذه الرسالة التي يكون قد كتبها لأحدهم

ممن أحس أنه يمثل هذه الأخوة التي سعى طيلة حياته لكي يجسدها إيمانا بقول النبي صلى اللّه عليه وسلّم "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" تذكرنا بالإشارات الإلهية للتوحيدي، وتتجاوز حدود الصداقة لتمتد لتصبح عقدا لا يتحلل منه الأخ لا في الدنيا ولا في الآخرة، ، فحين يتأخى الإنسان أخا على الحقيقة ويقصد أخوته على الحقيقة، يجعل الله بينهما وثاقا وألفة، وقد قال بعض النحويين: سمّي الأخ أخا لأن قصده قصد أخيه، وهي من أصل وخى أي قصد على سنة التآلف بينهما.

تذكرنا الرسالة كذلك، بعلاقة الشيخين الإبراهيمي وابن باديس، فيما يرويه الشيخ الإبراهيمي: " كنا في حالة حزن لموت الشيخ رشيد رضا، قبل أسبوع من ذلك، فذكرنا تفسير المنار وانقطاعه بموت صاحبه، فقلت له: ليس لإكماله إلا أنت، فقال: ليس لإكماله إلا أنت، فقلت :حتى يكون لي علم رشيد وسعة رشيد ومكتبة رشيد، فقال لي واثقا مؤكّدا: لو تعاونا وتفرغنا للعمل لأخرجنا للأمة تفسيرا يغطي على التفاسير"

ولأجل ذلك أدرجنا هذه الرسالة في آخر الكتاب تعبيرا عن اشتمال العباس رحمه الله بحقيقة الأخوة في العقيدة علّها تكون نبراسا يهتدى به.

كانت الجائحة الأولى إيذانا من الله تعالى بقبول الأستاذ العباس عبدوش – رحمه الله تعالى– تدوين تأملاته: الزّمن والزّمانية في القرآن الكريم، بعد أن استجاب للفكرة، فكان الكتاب كلُّه إملاءات بالعنوان الذي أوقفه هو شخصيا عليه، في حين كانت عناوين عناصر الخطة، مثلما أشرنا سابقا، من اقتراح الطلبة المشرفين على الكتاب تماشيا مع مضامين تلك العناصر.

غير أن كورنا الأولى التي أذن فيها الله بالبدء في إملاء الكتاب، كانت نفسها كورونا الثانية التي أذن الله له فيها بلقائه، في 16 أوت 2021، فترك بعض أفكار الأمالي مسوّدات متفرّقات غير مكتملة، هي بعض تدبّره في آيات القرآن العظيم فكانت على قلتها كافية بطرافة طرحها ودقّة تخريجاتها، وتنزيل الألفاظ منازلها من مقاصد القرآن الكريم، وها هي تصبح بفضل الله واقعا، وبجهود الفريق الذي عمل على إعداد الكتاب وإخراجه إلى النور، من زملاء الأستاذ وطلبته، وها هي تقدم أيضا، عربون وفاء لزميل وصديق وأستاذ وإنسان، كان فضله فضل علم ومعاملة لا يجزي عنهما إلا الله، نسأل له الرّحمة، وأن يجعل الله مثواه الجنّة مع الأنبياء والصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا، وأن تكون هذه المداخل التي يحويها الكتاب فتوحات معرفية لتدارس النّص القرآني الذي يحتاج إلى جهود مماثلة.

مقدّمـــــــــــــــــــــــــة

الحَمْدُ لِلَّه الذي أَنزلَ القُرْآن هُدًى وتبْيَانًا، وخَلَقَ الإنسان ووهَبَهُ لِسَانًا وعَلَّمَهُ بَيَانًا، والصَّلَاةُ والسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ إِمَامِ الفُصَحَاءِ والْبُلَغَاءِ، وعلَى آلِهِ وأَزْواجِهِ الأَطْهَارِ، وصَحْبِهِ الأَخْيَارِ، ومَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

أَمَّا بَعْدُ؛ فَهَذَا الكِتَابُ الذي بَيْنَ أَيْدِينَا لِمُؤَلِّفِهِ **الدُّكْتُورِ العَبَّاسِ عَبْدُوشْ** –رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى– فِي أَصْلِهِ، هُوَ مَجْمُوعَةٌ مِنْ الأَمَالِي والْمُسَوداتِ التِي كَانَ الأُسْتَاذُ يُلْقِيهَا عَلَى طَلَبَتِهِ، أَوْ يُقَمِّشُهَا تَحْضِيرًا لِتَحْرِيرِ بُحُوثِهِ واهْتِمَامَاتِهِ التِي شَغَلَتْهُ فِي الآونَةِ الأَخِيرَةِ مِنْ مَسِيرَتِهِ العِلْمِيَّةِ، قَبْلَ أَنْ تُوافِيَهُ المَنِيَّةُ، ويَنْتَقِلَ إِلَى جِوارِ رَبِّهِ. لَمْ يَكُنْ قَدْ تَهَيَّأَ لَهُ مِنْ الأَسْبَابِ –رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى– سِوى أَنْ جَمَعَ أَمْرَهُ عَلَى المُضِيِّ فِي مَشْرُوعٍ بَحْثِيٍّ، تَخَيَّرَ لَهُ: **(الزَّمَنُ والزَّمَانِيَّةُ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ)** عُنْوانًا، ووِجْهَةً لِلتَّأَمُّلِ الطَّرِيفِ فِي آيَاتِ الذِّكْرِ الحَكِيمِ، دُونَ أَنْ يَرَى ذَلِكَ المَشْرُوعُ النُّورَ، حَتَّى قَيَّضَ اللَّهُ لِهَذِهِ الفَضِيلَةِ مَنْ يَنْهَضُ بِهَا، فَارْتَأَى بَعْضُ طَلَبَتِهِ، مِنْ أَسَاتِذَةِ قِسْمِ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ بِجَامِعَةِ مَوْلُودْ مَعْمَرِي بِتِيزِي وزُّو، وطَلَبَةِ الدُّكْتُوراه المُلْتَفِّينَ حَوْلَهُ، أَنْ يَجْمَعُوا تِلْكَ المَادَّةَ العِلْمِيَّةَ لِنَفَاسَتِهَا وأَهَمِّيَّتِهَا العِلْمِيَّةِ والْقِيمِيَّةِ، فَشَمَّرُوا لِذَلِكَ السَّواعِدَ، واجْتَهَدُوا فِي التَّأْلِيفِ والتَّوْلِيفِ بَيْنَ أَجْزَائِهَا المُتَفَرِّقَةِ، مُحَاوِلِينَ عَرْضَهَا فِي قَالَبٍ نَظَرِيٍّ واضِحِ الإِطَارِ، يُسَهِّلُ عَلَى القَارِئِ الوُصُولَ إِلَى فَحْوَاهَا، ودَرْكَ مَدَاخِلِهَا ومَخَارِجِهَا.

يُعَالِجُ الكِتَابُ مَوْضُوعًا بَالِغَ الأَهَمِّيَّةِ ذَا صِلَةٍ وطِيدَةٍ بِالتَّأَمُّلِ فِي نُصُوصِ الوَحْيِ الإِلَهِيِّ، الا وهُو **(تَدَبُّرُ القُرْآنِ الكَرِيمِ)**، والتَّدبرُ –كَمَا هُوَ مَعْرُوفٌ عِنْدَ أَهْلِ الشَّأْنِ– يَدُلُّ عَلَى التَّفَكُّرِ الشَّامِلِ الواصِلِ إِلَى أَواخِرِ دَلَالَاتِ الكَلِمِ ومَرَامِيهِ البَعِيدَةِ، وهُوَ بِذَلِكَ؛ لَا يَكْتَفِي بِظَواهِرِ الكَلِمَاتِ والْأَلفَاظِ، ولَا بِالْقَرِيبِ مِنْ التَّأْوِيلَاتِ الصَّحِيحَةِ والْمَعَانِي الحَسَنَةِ، بَلْ يَسبرُ أَغْوارَهَا البَعِيدَةَ، ويُفَتِّشُ عَنْ نِهَايَاتِهَا وأَدْبَارِهَا ومَآلَاتِهَا وما تُخْفِيهِ مِنْ مَقَاصِدَ؛ لِأَنَّ مَنْ اقْتَنَعَ بِظَاهِرِهَا المَتْلُوِّ –كَمَا يُعَبِّرُ **الزَّمَخْشَرِيُّ**– لَمْ يَحُلَّ مِنْهُ بِكَثِيرِ طَائِلٍ، وكَانَ مَثَلُهُ كَمَثَلِ مَنْ لَهُ لَقْحَةٌ دَرُورٌ لَا يَحْلُبُهَا، ومُهْرَةٌ نَثُورٌ لَا يَسْتَوْلِدُهَا. والنَّاظِرُ فِي هَذَا الكِتَابِ، سَيَتَّضِحُ لَهُ

جَلِيًّا احْتِرَاسُ المؤَلِّف فِيمَا يَخُص النَّصَّ القُرْآنِيَّ والْكَلَام الإِلَهِيَّ؛ إِذْ لَمْ يَسْلُكْ فِيهِ مَسْلَكَ أَهْلِ التَّفْسِيرِ وشُرُوطِهِمْ التِي وضَعُوهَا فِي بَابِ الاجْتِهَاد، ولَكِنْ نَفَذَ إِلَى النَّصِّ القُرْآنِيِّ مِنْ إِحْدَاثِيَّاته الخَاصَّة؛ بِاعْتِبَارِه مُسْلِمًا يَحْتَاجُ إِلَى التَّأَمُّلِ فِي كِتَابِ اللَّه والِاهْتِدَاء بِه أَولاً، ثُمَّ مِنْ مِنْبَرِ اخْتِصَاصِه العِلْمِيِّ، كَوْنَهُ أَكَادِيمِيًّا يَشْتَغِلُ بِاللُّغَة العَرَبِيَّة وعُلُومِهَا ثَانِيًا، لِهَذَا تَحَدَّثَ المؤَلِّفُ رَحِمَهُ اللَّه تَعَالَى عَنْ التَّدَبُّرِ لَا التَّفْسِيرُ. فَالتَّفْسِيرُ هُو الكَشْفُ عَنْ المُرَادِ مِنْ كَلَامِ اللَّه تَعَالَى بِهَدَفِ العِلْمِ بِالْمَعْنَى، ولَنْ يَكُونَ إِلَّا فِي مُتَنَاوِلِ أَهْلِ الصِّنَاعَة مِمَّنْ حَقَّقَ شُرُوطَ الاجْتِهَاد، ورَسَخَتْ قَدَمُهُ فِي العُلُومِ. أَمَّا التَّدَبُّرُ، فَهُو الوُصُولُ إِلَى مَغْزَى الآيَاتِ ومَقَاصِدِهَا الخَفِيَّة، بِهَدَفِ الانْتِفَاعِ بِهَا عِلْمًا وإِيمَانًا وسُلُوكًا، والْمُخَاطَبُ بِه هُمْ جَمِيعُ فِئَاتِ النَّاس، خَاصَّتِهِمْ وعَامَّتِهِمْ فَهُو يَفْتَحُ البَابَ أَمَامَ جَمِيعِ القُرَّاء للِاسْتِمْدَادِ مِنْ مَعِينِه لِتَقْوِيَةِ قُلُوبِهِمْ ونُفُوسِهِمْ بِالْمَعَانِي الجَلِيلَة التِي يَهْتَدُون بِهَا فِي حَيَوَاتِهِمْ، ويُصْلِحُون بِهَا مُجْتَمَعَاتِهِمْ، ويَسْتَعِدُّونَ بِذَلِكَ لِلِقَاءِ رَبِّهِمْ فِي الحَيَاة الآخِرَة.

وعَلَى هَدْيِ مَا ذَكَرَ **ابْنُ مَالِك** رَحِمَهُ اللَّهُ فِي مُقَدِّمَة كِتَابِه: **(تَسْهِيلُ الفَوَائِدِ وتَكْمِيلُ المَقَاصِدِ)**، أَنَّهُ إِذَا كَانَتْ العُلُومُ مِنَحًا إِلَهِيَّةً، ومَوَاهِبَ اخْتِصَاصِيَّةً، فَغَيْرُ مُسْتَبْعَدٍ أَنْ يَدَّخِرَ لِبَعْضِ المُتَأَخِّرِينَ مَا عَسُرَ عَلَى كَثِيرٍ مِنْ المُتَقَدِّمِين، فَإِنَّ المؤَلِّفَ -رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- اسْتَطَاعَ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْه مِنْ مِنَحٍ جَلِيلَةٍ، ومَا تَفَتَّقَ بِه ذِهْنُهُ مِنْ مَوَاهِبِ التَّبَصُّرِ فِي آيِ الذِّكْرِ الحَكِيمِ، أَنْ يَنْحُو بِالدَّرْسِ الإِعْجَازِيِّ مَنْحًى طَرِيفًا فِي اسْتِكْشَاف أَبْعَاد الدَّلَالَات، والْمَقَاصِد الخَفِيَّة التِي تَنْطَوِي عَلَيْهَا النُّصُوصُ والْكِفَايَاتُ البَيَانِيَّةُ لِلِّسَانِ العَرَبِيِّ، بِاسْتِثْمَارِ كُلِّ مَا وصَلَ إِلَيْه مِنْ أَدَوَاتٍ وحَقَائِقَ حَوْلَ الدَّرْسِ اللِّسَانِيِّ المُعَاصِر، بَحْثًا عَنْ مَسَالِكَ جَدِيدَةٍ فِي الفَهْمِ والتَّأْوِيلِ تَسْتَجِيبُ لِمُتَطَلَّبَاتِ العَصْرِ الرَّاهِنِ، مُؤَكِّدًا مَا نَوهَ إِلَيْه **حَاجِي خَلِيفَةَ** مِنْ قَبْلُ فِي مُقَدِّمَة **(كَشْفِ الظُّنُونِ)** حِينَ قَالَ: فَلَا تَغْتَرَّ بِقَوْلِ القَائِل: "مَا تَرَكَ الأَولُ لِلْآخَرِ"، بَلْ القَوْلُ الصَّحِيحُ الظَّاهِرُ: "كَمْ تَرَكَ الأَولُ لِلْآخِرِ!" فَإِنَّمَا يُسْتَجَادُ الشَّيْءُ ويُسْتَرْذَلُ لِجَوْدَتِه ورَدَاءَتِه، لَا لِقَدَمِه وحُدُوثِه. والْمُؤَلِّفُ -رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- إِذْ

يَفْعَلُ ذَلك، فَإِنَّهُ يُؤْمنُ بِأَنَّ قَضيَّةَ الإعْجَازِ القُرْآنيِّ تَحْتَاجُ إِلَى تَجْديدِ النَّظَرِ فيهَا كُلَّ مَرَّة، وفْقَ تَطَوُّرِ العُلُومِ وتَجَدُّد آليَّات القرَاءَة، وبتَعْبيرٍ آخَر؛ فَإِنَّ وضْعَ سيَاجٍ مَفَاهيميٍّ قَاطعٍ، وحُدُود اصطلَاحيَّة تَامَّة، يَتَنَاقَضُ ومَوْضُوعَ الإعْجَازِ وسَعَته اللَّانهَائيَّة؛ ذَلكَ أَنَّ الإعْجَازَ -كَمَا يرَاهُ المُؤَلِّفُ- لَيْسَ ذَا طَابعٍ علْميٍّ طَبيعيٍّ أَوْ تَاريخيٍّ أَوْ اجتِمَاعيٍّ بَلْ هُو -في نَظَره- **إِعْجَازٌ غَيْبِيٌّ فِي المقَامِ الأَوَلِ**؛ إِنَّهُ فَتْحٌ لعَالَمِ مُشَاهَد مُتَنَاه عَلَى عَالَمٍ غَيْبيٍّ لَا مُتَنَاه. لَقَدْ أَبْدَعَ المُؤَلِّفُ -رَحمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- حينَ عَالَجَ الدَّرْسَ الإعْجَازيَّ مُسْتَثْمرًا **فكْرَةَ الزَّمَنِ واعْتبَارِه مَدْخَلاً لفَهْمِ المَقَاصدِ الخَفيَّة** للْآيَات القُرْآنيَّة؛ فَالزَّمَنُ مَفْهُومٌ مَرْكَزيٌّ في المَعَارِف الإنسانيَّة كُلِّهَا، فَلَا عَجَبَ في عَدِّه مَوْضُوعًا للْفَلْسَفَة، والْفَلَك، والْفيزْيَاء، وعلْمِ النَّفْسِ، وعلَمِ الكَلَامِ، وغَيْرِهَا منَ العُلُومِ. وقَدْ اخْتَارَ المُؤَلِّفُ -رَحمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- هَذَا المَفْهُومَ، مَعَ رَبْطه بِالْبُعْد اللِّسَانيِّ والْبَيَانيِّ بِصُورَة وَاضحَة، تُؤَكِّدُ مَرَّةً أُخْرَى، تَفْكيرَهُ دَاخلَ مَجَال اخْتصَاصه الأَكَاديميِّ. ولَا يَفُوتُنَا التَّنْويهُ إِلَى أَنَّ بَرَاعَةَ التَّنْظيرِ للدَّرْسِ الإعْجَازيِّ لَدَى المُؤَلِّف -رَحمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- كَمَا تَتَجَلَّى في المُدَاوَلَات مُتَعَدِّدَةً المَوَاضيعِ التي تَتَجَاوزُ نَتَائجُهَا نطَاقَ حَقْل الدِّرَاسَات القُرْآنيَّة، وفي حُضُورِ الخَاصيَّة الانْعكَاسيَّة التي تُشَجِّعُ مَبْدَأَ التَّفْكيرِ في التَّفْكيرِ، وفي الانْتقَاد للْحسِّ العَامِّ والْمَفَاهيمِ المَوْرُوثَة عَنْ الإعْجَازِ؛ كُلُّ ذَلكَ يَشْهَدُ لَهُ، **فِي حَديثه عَنْ إِعْجَازِ الإِعْجَازِ**، بالسَّبْقِ إِلَى هَذَا المَنْظُورِ، بمَا يُضَاهي البنَاءَ النَّظَريَّ لنَظَريَّة النَّظْمِ عنْد **الجُرْجَاني** ونَظَائرهَا. ونَعْتَقدُ أَنَّ اسْتثْمَارَ هَذَا الكَشْف سَتَكُونُ لَهُ نَتَائجُ تَثْويريَّةٌ للدَّرْسِ الإعْجَازيِّ، إِذَا مَا حَظيَ بمَزيدٍ منَ الاهْتمَامِ والتَّوْظيف والتَّطْبيق.

وكَمَا ذَكَرْنَا سَالفًا، أَنَّ هَذَا البَحْثَ إِنَّمَا هُو شَذَرَاتٌ مُتَفَرِّقَةٌ، حَاولْنَا جَمْعَهَا والتَّأْليفَ بَيْنَهَا، فَإِنَّهُ منَ المُفيد، والْحَالُ كَذَلكَ، أَنْ نُقَدِّمَ للْقَارئ تَقْريرًا مُوجَزًا عَنْ مَضْمُونه ومُحْتَوَاهُ، مُبْرزينَ هَيْكَلَهُ النَّظَريَّ وإِطَارَهُ العَامَّ، دُونَ التَّعَرُّضِ

لِتَفَاصِيلِ تَحْلِيلَاتِهِ وتَشْقِيقَاتِهِ التَّطْبِيقِيَّةِ، حَتَّى يَحْصُلَ المَقْصُودُ مِنْ تَحْرِيرِ هَذِهِ المُقَدِّمَةِ. يمْكِنُنَا إِيجَازُ ذَلِكَ فِيمَا يَلِي:

الفَصْلُ الأَولُ: مَقْصَدِيَّةُ الزَّمَنِ فِي فَهْمِ القُرْآنِ: مَدْخَلٌ تَطْبِيقِيٌّ فِي عِلْمِ التَّدَبُّرِ:

المَطْلَبُ الأَولُ: مَدْخَلٌ إِلَى عِلْمِ تَدَبُّرِ القُرْآنِ الكَرِيمِ: تَتَأَسَّسُ الأُطْرُوحَةُ الكُبْرَى التِي بَنَى عَلَيْهَا المُؤَلِّفُ –رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى– فِقْهَهُ فِي التَّدَبُّرِ فِي آيِ القُرْآنِ الكَرِيمِ عَلَى فِكْرَةِ مَقْصَدِيَّةِ الزمَنِ وأَهَمِّيَّتِهَا فِي قِرَاءَةِ النُّصُوصِ القُرْآنِيَّةِ؛ إِذْ تُعْتَبَرُ العَامِلَ الحَاسِمَ فِي رَفْعِ مَنْسُوبِ الفَهْمِ والْوَعْيِ لَدَى القَارِئِ إِلَى مَقَامِ الذِّكْرِ والتَّقْوَى، وتَحْقِيقِ سُبُلِ النَّجَاةِ فِي الآخِرَةِ. ولِلْبَرْهَنَةِ عَلَى أَهَمِّيَّةِ هَذِهِ الأُطْرُوحَةِ، وضَعَ المُؤَلِّفُ–رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى– جُمْلَةً مِنَ المَعَالِمِ التِي تُوضِّحُ أَكْثَرَ طَبِيعَةَ التَّسَاؤُلِ الذِي يُمَارِسُهُ المُتَأَمِّلُ فِي كَوْنِ اللَّهِ المَنْثُورِ وكَلَامِهِ المَسْطُورِ، مُنَاقِشًا بَعْضَ العُلُومِ والْمَنَاهِجِ التِي تَرْفُدُ عِلْمَ التَّدَبُّرِ أَوْ تَتَقَاطَعُ مَعَهُ، مُبَيِّنًا قُصُورَ كِفَايَاتِهَا المَنْهَجِيَّةِ ومُحَاوِلاً تَجَاوُزَ التَّقْلِيدِ السَّائِدِ الذِي لَا يَزَالُ، إِلَى يَوْمِنَا، يُشَكِّلُ عَقَبَةً أَمَامَ الدَّارِسِينَ والْمُفَسِّرِينَ، ويَحُولُ بَيْنَهُمْ وبَيْنَ الوُقُوفِ عَلَى المَعَانِي الدَّقِيقَةِ، والْأَسْرَارِ المَكْنُونَةِ والْمَقَاصِدِ الخَفِيَّةِ. مَهَّدَ المُؤَلِّفُ –رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى– لِعِلْمِ التَّدَبُّرِ القُرْآنِيِّ بِثَلَاثَةِ مُرْتَكَزَاتٍ مَنْهَجِيَّةٍ، تَمَثَّلَ الأَولُ فِي **الأَسَاسِ التَّدَاوُلِيِّ** الذِي يَبْحَثُ فِي فِكْرَةِ المَقَاصِدِ، بِمَنْظُورٍ وآلِيَّاتٍ تَتَجَاوَزُ حُدُودَ المَنْهَجِ التَّدَاوُلِيِّ المَوْرُوثِ عَنِ المُنْجَزِ الغَرْبِيِّ، وتُعِيدُ التَّأْصِيلَ لِلدَّرْسِ النَّحْوِيِّ والْبَلَاغِيِّ مِنْ مَنْظُورِ عِلْمِ المَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ بِتَدَارُكِ الخَلَلِ الذِي أَصَابَ طُرُقَ البَحْثِ عَنِ المَعْنَى، حَيْثُ إِغْفَالُ تَفْسِيرِ التَّحْوِيلَاتِ التِي تَحْدُثُ لِلتَّرَاكِيبِ والْكَشْفُ عَنِ المَقَاصِدِ الكُبْرَى. فِي حِينِ تَجَلَّى الثَّانِي فِي **الأَسَاسِ الإِبِسْتِيمُولُوجِيِّ** الذِي أَكَّدَ قُصُورَ الإِرْثِ المَنْهَجِيِّ المُؤَسَّسِ عَلَى الفَهْمِ اسْتِنَادًا إِلَى عِلْمِ الشِّعْرِ فِي بُلُوغِ المَعَانِي الخَفِيَّةِ لِلنَّصِّ القُرْآنِيِّ، فَــــ **"الْمَوْقِفُ الشِّعْرِيُّ"** يَنْطَوِي عَلَى خَلَلٍ فِي فَهْمِ الوُجُودِ والتَّعَاطِي مَعَهُ؛ إِذْ رُوحُهُ الاكْتِفَاءُ بِالنَّظَرِ والتَّسْجِيلِ والْوَصْفِ، فَهُوَ يَتَأَثَّرُ بِهِ ولَا يُؤَثِّرُ فِيهِ، يَنْفَعِلُ بِهِ ولَا يَتَفَاعَلُ مَعَهُ أَوْ يَفْعَلُ فِيهِ، وهُوَ مَا يَتَعَارَضُ

كُلِّيَّةً مَعَ التَّدَبُّرِ وثَمَرَتِه. بيْنَمَا اخْتَصَّ الثَّالثُ المُتَعَلِّقُ **بِالْأَسَاسِ المَنْهَجِيِّ** بِبَيَانِ الكفَايَات المَنْهَجِيَّة للسَّرْد، حيثُ تَأْكِيدُ أَنَّ ارْتبَاطَ الزَّمَانيَّة بالْقَصِّ بصُورَةٍ مُكَثَّفة، سَيَفْتَحُ أَمَامَ المُتَلَقِّي نوافذَ للتَّأَمُّلِ والْوُصُولِ إِلَى الدَّلَالَاتِ الخَفيَّة للنَّصِّ القُرْآنيِّ، وأَنَّ البَحْثَ عَنْ الزَّمنِ والزَّمَانيَّةِ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ يَتَطَلَّبُ النَّظَرَ إِلَى النَّصِّ عَلَى أَنَّهُ أَفْعَالٌ مُتَتَابِعَةٌ فِي الزَّمَانِ، وهُو مَسْلَكٌ أَدَاتِيٌ يُكَرِّسُ فِكْرَةَ اخْتِيَارِ الخِطَابِ السَّرْدِيّ مَنْهَجًا فِي البَحْث.

المَطْلَبُ الثَّانِي: المَقَاصِدُ الزَّمَنِيَّةُ: الآيَاتُ الكَوْنِيَّةُ والدَّلَالَاتُ النَّسْقِيَّةُ لِحَرَكِيَّة الزَّمَنِ: الزَّمَنُ بِاعْتِبَارِه مَخْلُوقًا منْ مَخْلُوقَاتِ اللَّه العَظِيمَة التِي تَسْكُنُ أَرْجَاءَ هَذَا الكَوْنِ الفَسِيحِ، يَتَجسَّدَ فِي حركَةِ الأَفْلَاك، وتَعَاقُبِ اللَّيْلِ والنَّهَارِ واخْتِلَافهِمَا ويَتَحَدَّدُ بِبدَايَةِ المَوْجُودَات ونِهَايَتِهَا، كَمَا تَحْكُمُهُ نَوَامِيسُ وعَلَائِقُ وسُنَنٌ لَا تَتَخَلَّفُ، كُلُّ ذَلكَ يجْعَلُ المُتَدَبِّرَ يسْتَشْعِرُ تَدَفُّقَ الزَّمَنِ وقَهْرَهُ لجَمِيعِ المَخْلُوقَات، ويَدْفَعُهُ نَحْوَ الاعْتِرَاف بِمَآلِه وزَوَاله وفَنَائِه، ويَقُودُهُ إِلَى التَّعَرُّفِ عَلَى خَالقِه المَوْصُوف بِنُعُوتِ الكَمَالِ والْمُنَزَّه عَنْ صِفَاتِ النَّقْصِ كَأَنْ يَحْتَوِيَهُ زَمَانٌ أَوْ مَكَانٌ جَلَّ جَلَالُهُ وتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤه، وهِيَ المَقَاصِدُ التِي تَسْعَى فِكْرَةُ الزَّمَنِ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ لِغَرْسِهَا فِي القَارِئ، ودَعْوتِه لِتَحْقِيقِ وعْيِه الوُجُودِيِّ.

المَطْلَبُ الثَّالثُ: الطَّاقَاتُ التَّأْوِيلِيَّةُ لِلتَّدَبُّرِ: الكَشْفُ عَبْرَ سَيْرُورَةِ الزَّمَنِ: إِنَّ فَهْمَ المَقَاصِدِ الزَّمَنِيَّة، والْوُقُوفِ عَلَى دَلَالَاتِهَا، ومَا تَنْطَوِي عَلَيْه مِنْ أَسْرَارٍ، لَنْ يَكُونَ بِغَيْرِ فعْلِ التَّدَبُّرِ والنَّظَرِ الذي يُبَادِرُ بِه القَارِئ، وقَدْ هَيَّأَ اللَّهُ عَزَّ وجَلَّ الإنسان لِلْقِيَامِ بِهَذِه المُهِمَّة، وأَوْدَع فِيه منْ المَلَكَات مَا يُؤَهِّلُهُ للاهْتِدَاءِ إِلَى الإِشَارَاتِ الخَفِيَّة والْعَلَاقَاتِ والرَّوَابِطِ التِي تَجْمَعُ بَيْنَ مُخْتَلَف مَخْلُوقَاتِ اللَّه العَجِيبَة، والنَّفَاذِ إِلَى مَا تَنْطَوِي عَلَيْه آيَاتُهُ المَنْثُورَةُ منْ عبَرٍ؛ فَهُو يَتَكَشَّفُ هَذِه الدَّلَالَات ويَهْتَدِي إِلَيْهَا، منْ خلَالِ مُرَاقَبَة حَرَكِيَّة الزَّمَنِ وتَحَوُّلَاتِه وهُو يُفَعِّلُ طَاقَاته التَّأْوِيلِيَّةِ فِي الفَهْمِ المُتَمَثِّلَة فِي: طَاقَةِ التَّذَكُّرِ، وطَاقَةِ النَّظَرِ، وطَاقَةِ التَّفَكُّرِ، وطَاقَةِ التَّعَقُّلِ، وطَاقَة السَّمْعِ.

المَطْلَبُ الرَّابِعُ: التَّجْرِبَةُ الجَوانِيَّةُ لِلزَّمَنِ: العُدُولُ عَنْ البِنْيَةِ الخَارِجِيَّةِ والالْتِفَاتُ إِلَى البِنْيَةِ الدَّاخِلِيَّةِ لِلزَّمَنِ: تُفْسِحُ الطَّاقَاتُ التَّأْوِيلِيَّةُ المَجالَ لِلْمُتَدبِّرِ بِأَنْ يُعَمِّقَ مِنْ إِحْسَاسِهِ بِحَرَكِيَّةِ الزَّمَنِ وتَحَوُّلَاتِه، بِالانْتِقَالِ مِنْ النَّظَرِ فِي المَلَكُوتِ والْكَوْنِ والظَّواهِرِ والْآيَاتِ المَحْسُوسَةِ، جَلِيلِهَا ودَقِيقِهَا، ممَّا يُمَثِّلُ بِنْيَةَ الزَّمَنِ المُسْتَقِلَّةَ عَنْ الذَّاتِ العَارِفَةِ، إِلَى الالْتِفَاتِ والانْتِبَاهِ إِلَى آثَارِ هَذِهِ الآيَاتِ فِي النَّفْسِ ومُعَايَشَةِ المُتَدبِّرِ ذَلِكَ بِكِيَانِه ووِجْدَانِه، ممَّا يُمْكِنُ أَنْ يُمَثِّلَ بِنْيَةً لِلزَّمَنِ الذِّهْنِيِّ والْإِدْرَاكِيِّ، وهِيَ الدَّلَالَاتُ التِي يَتَقَصَّدُهَا التَّدَبُّرُ؛ لِأَنَّهَا مَسْكُونَةٌ بِالْمَعَانِي المَقْصُودَةِ أَصَالَةً فِي الخِطَابِ القُرْآنِيِّ، المَعَانِي التِي تُذَكِّرُ الإنسان بِزَوالِ الدُّنْيَا وفَنَائِهَا، وتَدُلُّهُ عَلَى الحَقِّ ودَارِ البَقَاءِ. جَسَّدَتْ النَّمَاذِجُ التِي اخْتَارَهَا المُؤَلِّفُ –رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى– وهِيَ: **التَّعْدَادُ، واللَّبْثُ، والْعِبَادَاتُ،** أَمْثِلَةً تَطْبِيقِيَّةً تُؤَكِّدُ أَهَمِّيَّةَ التَّجْرِبَةِ الجَوانِيَّةِ لِلزَّمَنِ، ودَوْرَهَا فِي الكَشْفِ عَنْ المَعَانِي العَمِيقَةِ، والْمَغْزَى الوعْظِيِّ، فِي كَثِيرٍ مِنْ النُّصُوصِ القُرْآنِيَّةِ.

المَطْلَبُ الخَامِسُ: أَزْمَةُ الوعْيِ بِالزَّمَنِ: الفَهْمُ عَبْرَ المَوْقِفِ الكَرُونُولُوجِيِّ: إِذَا كَانَتْ التَّجْرِبَةُ الجَوانِيَّةُ لِلزمَنِ تَحثُّنَا وتُؤَهِّلُنَا –فِي الوقْتِ ذَاتِه– لِلتَّدبُّرِ فِي آيَاتِ اللَّه، بِهَدَفِ التَّذَكُّرِ والْإِيمَانِ ومَعْرِفَةِ الحَقِّ وحَقِيقَةِ الدُّنْيَا والْآخِرَةِ؛ فَإِنَّ الطَّرْحَ النَّقِيضَ لِهَذِهِ التَّجْرِبَةِ الجَوانِيَّةِ يُحِيلُنَا عَلَى أَزْمَةِ الوعْيِ بِالزَّمَنِ، تِلْكَ الآفَةُ التِي تُصِيبُ النُّفُوسَ والْعُقُولَ، فَتَجْعَلُهَا مُتَشَبِّثَةً بِالْآيَاتِ والْبَراهِينِ الحِسِّيَّةِ دُونَ الغَيْبِيَّاتِ، وبِذَلِكَ تَبْقَى عَالِقَةً فِي شِرَاكِ الغَفْلَةِ والْكُفْرِ وفِتْنَةِ الدُّنْيَا الفَانِيَةِ، وسَبَبُ ذَلِكَ كُلِّه رَاجِعٌ إِلَى أَنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ العُقُولِ بَقُوا حَبِيسِي المَوْقِفِ الكَرُونُولُوجِيِّ فِي الفَهْمِ والتَّعَقُّلِ، وفَاتَهُمْ تَفْعِيلُ طَاقَاتِهِمْ التَّأْوِيلِيَّةِ لِلنَّفَاذِ بِبَصَائِرِهِمْ إِلَى الحَقَائِقِ وقَدْ اخْتَارَ المُؤَلِّفُ –رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى– لِذَلِكَ نَموذَجَيْنِ تَطْبِيقِيَّيْنِ هُمَا: **الإِحْضَارُ، وفِعْلُ الذَّوْقِ.**

الفَصْلُ الثَّانِي: نَظَرَاتٌ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ: يُمَثِّلُ هَذَا الفَصْلُ التَّطْبِيقِيُّ مُمَارَسَاتٍ مِنْهَاجِيَّةً حَيَّةً لِمُقْتَضَيَاتِ النَّظَرِ فِي النُّصُوصِ القُرْآنِيَّةِ وفْقَ مَنْظُورِ

عِلْمِ التَّدبرِ مؤكِّداً أَنَّ نُزُوعَ القُرْآنِ الكَرِيمِ نَحْوَ تَكْرِيسِ فِكْرَةِ البَيَانِ عَنْ طَرِيقِ التَّجْرِبَةِ الرُّوحيَّةِ، تؤدِّي بالضَّرُورةِ إِلَى الوقُوفِ عَلَى الغَيْبيَّاتِ ومسَائلِ الإيمانِ، لِهَذَا يُمْكِنُ النَّظَرُ إِلَى إعْجَازِ النَّصِّ القُرْآنِي، مِنْ حَيْثُ نَسِيجُهُ اللُّغَوِيُّ، عَلَى أَنَّهُ يَكْمُنُ فِي كِفَايَاتِه البَيَانيَّةِ التي تَنْتَقِي الالفاظَ والْكَلِمَاتِ بِدقَّةٍ مُتَنَاهيَةٍ التَّنَاسُبِ دَاخِلَ السِّيَاقَاتِ. فِي هَذَا الجُزْءِ التَّطْبِيقِيِّ، سَعَى المُؤَلِّفُ –رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى– إِلَى فَحْصِ مَوَاضِيعَ وإِشْكَاليَّاتٍ مُخْتَلفَةٍ ذَاتَ صِلَةٍ بِالْكَلِمَةِ، والْكَلَامِ، والسِّيَاقِ اللُّغَوِيِّ، والسِّيَاقِ الحَضَارِيِّ، مبرزاً أَهَمِّيَّةَ العِنَايَةِ بِالْخِطَابِ واللُّغَةِ، والْإِنْصَاتِ لِلنَّصِّ القُرْآنِيِّ بِتَمَعُّنِ فَحْوَاهُ وتَدَبُّرِهِ، والاسْتِعَانَةِ عَلَى الفَهْمِ الدَّقِيقِ والْعَمِيقِ بِمَقَاصِدِهِ الخَفِيَّةِ، بَحْثًا عَنْ الحُلُولِ لِكَثِيرٍ مِنْ مُشْكِلَاتِ الحيَاةِ والْحَضَارَةِ التِي تَعْتَرِضُ الإنسان، عَلَى غِرَارِ جَدَلِ الثَّوابتِ والْمُتَغَيِّرَاتِ. ضَمَّ هَذَا الجُزْءُ خَمْسَةَ مَقَالَاتٍ؛ الأُولَى اعْتَنَتْ **بِالْأَبْعَادِ الدَّلَالِيَّةِ لِلْمَغْفِرَةِ والاسْتِغْفَارِ**، والثَّانِيَةُ **احْتَفَتْ بِفِكْرَةِ الإِعْجَازِ والتَّدَبُّرِ ودَوْرِ أَسَالِيبِ الالْتِفَاتِ** فِي تَحْقِيقِ ذَلِكَ، والثَّالِثَةُ **كَلَامٌ عَنْ الكَلَامِ المُعْجِزِ**، أَوْ كَمَا عَبَّرَ عَنْهُ المُؤَلِّفُ –رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى– بِاصْطِلَاحٍ: **إِعْجَازُ الإِعْجَازِ**، أَمَّا الرَّابِعَةُ والْخَامِسَةُ فَتَتَعَلَّقَانِ بِالْبَحْثِ فِي **إِشْكَالِيَّةِ الثَّبَاتِ والتَّغْيِيرِ، والْمَقَاصِدِ الخَفِيَّةِ التِي تَرْبِطُ الثَّابِتَ بِالْمُتَغَيِّرِ** مِنْ خِلَالِ دَوْرِ **البَيَانِ وإِمْكَانَاتِهِ** التِي تَسْكُنُ اللُّغَةَ العَرَبِيَّةَ والإِعْجَازَ القُرْآنِيَّ. عَكَسَتْ هَذِهِ المَقَالَاتُ هَمًّا واحداً يَرْسُمُ لِلْإِنْسَانِ طَرِيقَ الرُّشْدِ حَيْثُ الحَرَكَةُ الدَّؤُوبُ نَحْوَ العَمَلِ عَلَى تَزْكِيَةِ النَّفْسِ وطَلَبِ المَغْفِرَةِ، والانْخِرَاطُ رُوحيًّا بِإِيجَابِيَّةٍ فِي مَشْرُوعِ البِنَاءِ الحَضَارِيِّ لِلْأُمَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ، مِنْ خِلَالِ الاهْتِدَاءِ بِكَلَامِ اللَّهِ المُعْجِزِ فَهْمًا وتَدَبُّراً وعَمَلاً، لِتَنْتَهِيَ إِلَى أَرْقَى مَا يُمْكِنُ أَنْ تَجُودَ بِهِ العُلُومُ والْمَعَارِفُ لِلْإِنْسَانِ الا وهُو: **تَحْقِيقُ الأُخُوةِ الحَقَّةِ**، ولَعَلَّ هَذَا هُو السِّرُّ فِي افْتِتَاحِ هَذَا الكِتَابِ بِقَصِيدَةٍ شِعْرِيَّةٍ عَنْ الأُخُوةِ، واخْتِتَامِهِ بِخَاطِرَةٍ عَنْ الأُخُوةِ أَيْضاً؛ إِذْ لَا يَكَادُ صَوْتُ الرَّحْمَةِ، وحُبِّ الخَيْرِ والرَّشَادِ، يُفَارِقُ جُهُودَ المُؤَلِّفِ –رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى– وهُو يَحْمِلُ هَمَّ الإنسانِ، قَبْلَ

الكِتَابَةِ والتَّأْلِيفِ، ويَسْعَى فِي كُلِّ لَحْظَةٍ لِبَذْلِ النُّصْحِ لَهُ، وتَوْجِيهِهِ لِمَا فِيهِ صَلَاحُ دُنْيَاهُ وأُخْرَاهُ.

عَنْ طَلَبَةِ الأُسْتَاذِ العَبَّاسِ عَبْدُوش رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى
تِيزِي وزُو، بِتَارِيخِ: 22 فِيفْرِي 2024م

اَلفَصلْ اَلْأَوَّلِ: مَقْصَدِيَّةُ اَلزَّمَنِ فِي فَهْمِ اَلقُرْآنِ:

مَدْخَلٌ تَطْبِيقِيٌّ فِي عِلْمِ اَلتَّدَبُّرِ

المطلب الأول: مدخل إلى علم تدبر القرآن الكريم

إنّ المتتبّع لكثير من الدراسات البيانية، وحتى بعض التَّفاسير التي انكبت بالدرس على آي القرآن الكريم ليصاب بالحيرة، بل والأسف من مدى ظاهرية الفهم وبساطته، إن لم نقل مجانبته للصواب ولمقصود الآيات، وعلى سبيل المثال فإن الدارسين حين يتناولون قوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ (55)﴾ [الروم: ٥٥] فيقفون عند حدّ القول بأنّ حياة البرزخ شديدة القصر والانطباق حتى إنها قياسا إلى الحياة الآخرة تُعدُّ بمثابة ساعة من الزمن، أما البيانيون فيكتفون بالقول بأنّ في هذا جناسا ما بين كلمتي "الساعة" و"ساعة" مع أنّ هذا التجانس اللفظي يُبطن لا تجانسا مطلقا بين "ساعة" من حياة الدنيا تُحسب بالآلات الفلكية والكواكب و"الساعة" التي هي حياة أبدية تزول بعدها كل وسيلة للعدّ وتندثر الكواكب ويخسف الشمس والقمر وكل ما جعله الله حسبانا للزمن، ويغيب عن هؤلاء الدّارسين أن يتساءلوا: لماذا يقتصر الإحساس بقصر الزمن على المجرمين الذين خسروا أنفسهم، ففي الآية أعلاه من سورة الروم: ﴿يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾، وفي سورة الإسراء: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا (52)﴾ [الإسراء: ٥٢]، وهذا كلام موجه للضالين: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا (48)﴾ [الإسراء: ٤٨]. أما في سورة طه: ﴿يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا (103)﴾ [طه: ١٠٣]، جاءت بعد قوله: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا (102)﴾ [طه: ١٠٢]. أما سورة يونس، فجاء قوله: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنْ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ﴾ [يونس: ٤٥] متبوعا بقوله: ﴿يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (45)﴾ [يونس: ٤٥]. وأما في سورة المؤمنون: ﴿قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ (113)﴾ [المؤمنون: ١١٣]، فكلام يأتي

لقوله: ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ (103)﴾ [المؤمنون: ١٠٣].

إنّ القول بقصر الزمن خلال البرزخ وقبله ليس قول المؤمنين ولا يشملهم قال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (56)﴾ [الروم: ٥٦]. يتضح من هذا أنّ الإحساس بسرعة الزمن وقصره واندثاره وعدم معرفة قيمته ناتج عن عدم الإيمان والعلم عند المجرمين، لذلك فحين يسألون: كم لبثتم؟ يطلبون الإجابة عند العادّين: ﴿قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ (113)﴾ [المؤمنون: ١١٣].

فهم قد فقدوا القدرة على تمييز الزمن مع كل الأدلة القائمة عليه في الدنيا وهو ما تُعبّر عنه نهاية الآية: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ (55)﴾ [الروم: ٥٥]، أي أنهم صُرفوا عن الحق مع قيام الأدلة عليه، وهو ما تعبّر عنه أيضا الآية في سورة الكهف: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (12)﴾ [الكهف: ١٢].

ليس عرضُنا لفهم آية الروم السابقة عند الدارسين والبيانيين إلا مثالا، وإلا فإن مثل هذا الفهم المتسرع كثير لا يتسع المجال لذكره هنا مما اقتصروا فيه على النظر إلى جانب واحد بسيط في أغلبه قد يكون نحويا أو بلاغيا، علما أنّ المقصد القرآني ليس تعليم الناس البلاغة أو النحو، إذ إنّ العلامة البلاغية أو النحوية ليست سوى إشارة بيانية لا يحسن الاكتفاء بها دون ما تُشير إليه، وإلا كان المخاطَب كمن يكتفي بالنظر إلى الإصبع التي تشير إلى القمر دون النظر إلى القمر ذاته.

ليست الإشارة اللسانية أو البلاغية إلا جزءا ظاهرا وبسيطا من مركب يُعبّر عنه قوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا (113)﴾ [طه: ١١٣]. تتكون العلامة هنا من:

1-إشارة لسانية "عربيا" مثلنا لها بآية الروم وبما اعتبره البلاغيون جناسا بين الساعة وقيامها وبين ما قبلها من زمان يظنه المجرمون مجرد ساعة.

2-محتوى أو مضمون "صرفنا فيه من الوعيد" مقتضاه أنكم أيها المجرمون جاهلون بالزمن وفي هذا هلاك لكم أي هلاك، فجدير بكم أن تعلموا حقيقته حتى لا تهلكوا.

3-مقصد وغاية مفَادها أنّ معرفة الزمن عند قارئ القرآن تُحدث تقوى وذكرا وأنّ التدبر المشار إليه وهو الزمن كفيل بأن يُنجِيَ المتدبر من قرآن ولفحوى الزمن فيه، كل ذلك ينجيه من الخسران المبين.

أولا: الأساس التداولي:

يحث القرآن متلقيه على أن يتدبروه، بل ينْعى عليهم باللوم الشديد إن لم يفعلوا وتُعد العلوم والمناهج التي ظهرت وتظهر اجتهادا في هذا السبيل، سبيل تحقيق التدبر الحسن الذي يمكّن من الوصول إلى مقاصد القرآن الكريم القريبة منها والبعيدة بحسب إمكانات كل علم وقدرات كل منهج، ولعل التداولية باعتبارها واحدا من هذه المناهج تلتقي في كثير من آلياتها مع علم المقاصد الشرعية، كما تختلف عنه في كثير أيضا، إذ هي (التداولية) تتوخى المعاني بحسب استعمالات المتخاطبين ومقاصدهم وبحسب السياق الذي يتخاطبون فيه طبقا لشعارها، "لا تبحث عن المعنى بل ابحث عن الاستعمال" وهو الشعار الذي تغلّفه خلفية علمية مصلحية ترى أننا نوجه خطاباتنا في كل مرة وفقا لمصالحنا، وعليه فإنّ المعاني بعدية وخاضعة لتلك المصالح عند كل استعمال.

بقدر ما استفاد المحللون والدارسون من هذا المنهج في تحليل الخطابات ومنها الخطاب القرآني، إلا أنهم جابهوا صعوبات نابعة من قصور في أدواته لذلك وجهوا إليها مآخذ عديدة– وهو موضوع واسع يستحق أن يُفرد له بحث مطوّل– إلا أننا سنحاول أن نوجز بعضا منها في عجالة، ومن هذه المآخذ:

1–أنّ كون التداولية منهجا علميا نفعيا يبتغي البحث عن كل ما له علاقة بمصالح المتخاطبين يجعلها تُقصي كثيرا مما قد يبدو غير مرتبط بتلك المصالح بشكل مباشر وتُقصي ما قد يكون بعيد الصلة بالخطاب آنيا، فهي بحكم جانبها العملي ذاك تولي أهمية للمصلحة القريبة الظاهرة بالخطاب، أي السياق القريب وتغفل عمّا قد يكون شديد الصلة به لكنه كامن في الغيب الماضي منه والمستقبلي بمعنى أنها تعتبر ما يحضر من معطيات في الخطاب ومعه ذلك هو السياق، فكأن الحاضر المزامن للخطاب هو وحده ما يؤخذ في الاعتبار، أما ما هو غائب مما قد يرتبط بالغيب مثلا أو يُستنبط بالفكر والتأمل فيكاد يُقصى من دائرة الاهتمام.

2– إنّ التداولية باقتصارها على المعاني البعدية التي تتولد من الخطاب تُقصي مصدرا مهما لدارسي خطاب كالقرآن أُنزل على أمة لها مفاهيمها للوجود والحياة كما أنزل إلى البشرية جمعاء على اختلاف ثقافاتها السابقة ورؤياتها المختلفة التي كونتها عبر أجيال ماضية، لذلك راح يتعامل مع تلك الثقافات بالحوار والتفاعل عن طريق الإقناع والدحض أو عبر التعميق والتأييد وما دمنا في صدد الكلام عن الزمان والزمانية في القرآن الكريم فلا شك أن هذا الكتاب صادف ويصادف فهما لظاهرة الزمان تتفق أو تختلف مع ما جاء به من مفهوم سابق لأي استعمال أو مُسْتَجد، لذلك فإن مقارنة تلك المفاهيم السابقة مع ما استجد في القرآن الكريم يفرض نفسه على مُقاربة كالتداولية تكتفي بالبحث الإجرائي فحسب وتبتعد عن كل تأمل فكري نظري.

3- يؤخذ على التداولية نظرتها للخطاب على أنّه فعل كغيره من الأفعال، وأنّ علينا أن نكتفي بالتعامل معه كحدث، وهي بذلك تُساوي بين الخطابات جميعها بين الخطاب اليومي المُبتذل، والخطاب السامي **(Sublime)**، أكان فنيا أو مقدسا -علما أنّ الجمال والقداسة ليسا من المفاهيم التي تعتمدها التداولية كما أشرنا في الانتقادين الأول والثاني- وعليه فلا يمكن للتداولية أن تستوعب عددا من القيم المرتبطة بمفاهيم غيبية أو خارجة عن الخطاب كمفهوم الإعجاز القرآني وهو مفهوم يجمع في طياته قيم الجمال والقداسة وفكرة الغيب، وهي قيم تعجز عن تحليلها التداولية خاصة فيما يتعلق بموضوع كالزمان، فعند التداولي يتساوى قول أحدهم: "يا له من يوم كأنّ الزمن متوقف" من حيث الفاعلية مع قول **امرئ القيس:**

فَيا لَكَ مِن لَيلٍ كَأَنّ نُجومَهُ ** بِكُلِّ مُغارِ الفَتلِ شُدّت بِيَذبُلِ
كأنَّ الثريا علقت في مصامها ** بأمْراسِ كتّانٍ إلى صمِّ جَندَلِ

ويعتبر أنّ القولين السابقين يتساويان مع قوله: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وهِيَ تَمُرُّ مرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ (88)﴾ [النمل: ٨٨].

لا شك أن معنى الإبطاء والثبات المعبّر عنه بشكل مباشر في الأقوال الثلاثة لهو معنى مشترك ظاهر، ولكن شتان بين التعبير عنها بشكل مبسط كما في القول الأول الذي ربط الزمان بالنجوم والحبل من جهة وبهمومه وبتطاول الليل

من جهة أخرى، فما الذي جعل الليل يطول: أهو ارتباطه بالطبيعة الخارجية أم ارتباطه بالحالة النفسية الداخلية، علما أن شاعرا* آخر يقول:

فَيا لَكَ مِن لَيلٍ تَقاصَرَ طولُهُ *** وما كانَ لَيلى قَبلَ ذَلِكَ يَقصُرُ

فما الذي يجعل الليل يطول هناك ويقصر هنا؟ وبأي مقاييس يقاس الطول والقصر؟ إنّ هذا ما يجعلنا نبحث عن معان أخرى كثيرة مصاحبة للمعنى الأول- وهو ما لا تسمح به التداولية- تُستنبط استنباطا. إنّ ارتباط الزمن بالظواهر الطبيعية في المثال الثاني يدفعنا إلى التساؤل: هل الجبال والنجوم ثابتة أم متحركة؟ وهل يمكن أن يكون الزمن بمعزل عن حركتها أم أنّه مُتولد من تلك الحركة؟ وهل يوجد بمعزل عن إحساس الإنسان به؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي قد لا ترتبط بهذا القول تحديدا، بل بمفاهيم نظرية قبلية لا عند الشاعر فحسب بل عند الناس على اختلاف مشاربهم.

أما قوله تعالى فيكاد يُجيب على الأسئلة السابقة مؤكدا حركة الجبال وحركة الكون- في زمن كان الناس ولعلهم لا زالوا يعتقدون بثبات الكون وبنوا على ذلك مفاهيم عدّة كمفهوم الزمن-وكل ذلك مما لا تسمح التداولية بتأمله أو الكلام فيه. إنّ القرآن الكريم هنا يربط الموقف من الزمن بالمخاطَب في قوله: ﴿وتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا﴾. فكأنّه يجعل الثبات مقترنا بوهم نفسي عند الإنسان، في حين أن الزمن متحرك متغيّر مرتبطا بذلك مع ظواهر الكون.

4- ينتج عن الانتقاد السابق مؤاخذة أخرى تتمثل في أنّ دور المتلقي للخطاب القرآني فاعل في استنباط المعنى، في حين ترى التداولية أنّ المعنى ليس إلا ما يُنتجه الخطاب من داخله، وهنا يكمن وجه الاختلاف؛ ففي التداولية ليس للمتلقي أن يتدخل بالتفسير والتأويل في حين أنّ كثيرا من المعاني-كما أشرنا- قد تغيب ويبعُد بعضها عن بعض، وعلى المتلقي أن يكون أكثر فاعلية

---

* البيت في ديوان عمر بن أبي ربيعة (الطلبة المشرفون على الكتاب)

على الربط بين الظاهر منها والعميق، على الحاضر منها والغائب، ذلك أنّ الخطاب لا يُفكر في نفسه، بل لا بد من أن تُناط هذه العملية بذات المتلقي.

يلاحظ المتدبر لكتاب الله تعالى أنه منذ أن يفتح المصحف على أول سورة فيه وهي الفاتحة أنّ انتقالا سلسا سريعا –قد يخفى على غير المتمعن– يجري بين الضمائر والأزمنة في الأفعال كما يجري في المواضيع، مما يدفعه (أي المتدبر) إلى التساؤل عن السّر في هذا الانتقال. أهو مجرد التفات كما يسميه النحويون والبلاغيون يَنمُ عن توسع في اللغة ومرونة في الاستعمال، مع العلم أنّ القرآن الكريم لم يأتِ ليُبيّن مدى سعة اللغة العربية وطواعيتها؟ أم أنّ هذا الالتفات ملمح تداولي يُشير إلى مدى التواصل بين الأطراف المتخاطبين ويوضح السياق الذي يجري فيه الخطاب؟ أم لعل مقاصد أخرى خفية تُبطن ظاهرة الالتفات هذه؟

في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ(1) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4)﴾ [الفاتحة: ١ – ٤].

يجري الكلام عن الذات الإلهية على لسان المؤمن حيث الله سبحانه هنا متكلم عنه والمؤمن مُتكلِم يُسند الحمد لصاحبه ويصفه بصفات العلا، لكن الذات الإلهية تُصبح بعد ذلك مخاطبا يُزجى إليه كلام المؤمن إقرارا بالعبودية ودعاء بالهداية والاستقامة، فكيف حدث هذا الانتقال سريعا؟ وكيف جاء سلسا بحيث أنّ المتلقي للخطاب القرآني قد لا يقف عنده ولا يوليه تدبره، كما لو أنه لا وجود له أو هو ثانوي مع أنه قد يُخفي من المقاصد كثيرا.

هذا الالتفات يمكن أن يمثل له أيضا بقوله: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥].

حيث يجري الكلام هنا عن المؤمنين باعتبارهم موضوعا يُتحدث عنه ومُشيرا إلى إيمانهم بما أنزل إليهم من عالم الغيب، غير أنّ هؤلاء المتكلم عنهم

سرعان ما يتحولون إلى مخاطِبين يوجهون الخطاب إلى مخَاطب هو الله تعالى الذي كان قبلا مخاطبا يتكلم عنهم ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٥]

هذا الالتفات ينطبق على مواضع عدّة من القرآن الكريم، منها قوله: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (191)﴾ [آل عمران: ١٩١]. ذكرنا أنه قد يكون وراء ذلك مقصد أو مقاصد أعمق، ذلك أن القرآن لا يفتأ يذكرنا بأن خلف عالم الشهادة هذا عالم غيب لا نراه، لكنه حق، وعلينا أن نوقن به ونشهد عليه، وقد بث المولى تعالى من الآيات الكونية ما لا يحيط به الحصر دلالة على عالم الغيب كما تشير الآية أعلاه من سورة آل عمران، بحيث يغدو الموقف من عالمي الغيب والشهادة مفترقا يقف عنده بنو الإنسان فيختلفون إلى فئتين عريضتين، فأما المؤمن فيقرٌّ بأن عالم الغيب حق، ويقرٌّ بكل ما ذكر الله تعالى عنه ونقل عنه رسله، وأما الكافر فيُنكر كل ذلك ولا يقرٌّ إلا بما تشاهده عيناه أو تُلامسه حواسه، وأنّ الحياة الدنيا سرمدية لا تتلوها آخرة.

إنّ المؤمن يدرك أنّ ما غاب عن ناظره من العالم الآخر موجود وإن لم يُشاهده ممُتد لا تحيط به قدراته ولكنه حاضر في يقينه كأنه يراه "اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك" وكلما ازداد المؤمن إيمانا ويقينا أصبح ذلك الغيب أكثر حضورا: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (5) لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ (6)﴾ [التكاثر: ٥ – ٦]. وبفضل ذلك اليقين يُصبح الزمن الماضي البعيد قريبا حاضرا والمستقبل المجهول حاضرا معروفا: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (93)﴾ [النمل: ٩٣]. ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (53)﴾ [فصلت: ٥٣]. هذا الحضور والاقتراب يتجلى من خلال أسلوب الالتفات في الخطاب، فيُصبح عالم ما قبل الالتفات مرتبطا بعالم ما

بعده، فالله الذي نحمده في الفاتحة ونحن لا نراه يُصبح حاضرا في الخطاب، نقرُّ له بالعبودية ونخاطبه كأننا نراه.

هذا المقصد يتضح أيضا في سورة البقرة: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (285)﴾ [البقرة: ٢٨٥] حيث **الرسول** ﷺ والمؤمنون المتكلم عنهم وعن إقرارهم بما في الغيب يصبحون بذلك حاضرين في معية الله يوجهون إليه خطابهم في انتقال مفاجئ يدل على ربط العالمين، عالم الغيب والشهادة بحيث تتوارى هوة الزمن بينهما ليصبح كل ذلك كأنه حاضر مشاهد، فالمؤمن يرى الله في آياته وإذ يذكره ويُفكر في آياته يصبح المولى حاضرا كأنه يراه، لذلك يأتي الالتفات في الخطاب ويتحوّل المخاطِب(الله تعالى) إلى مخاطَب ويتحوّل المتكلَم عنه مُخاطِبا ليتم وصل الزمنين في العالمين زمن الله وزمن العباد.

إنّ ملمح الالتفات هذا يدق أحيانا كما أشرنا حتى لا يكاد يظهر مما يتطلب تدبرا أعمق كما يظهر في سورة يوسف: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ (99) وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (100) رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ (101)﴾ [يوسف: ٩٩ – ١٠١]. فيوسف عليه السلام بعد أن كان موضوعا للكلام الذي يرسله المولى سبحانه وتعالى تحوّل يوسف إلى موجِه للكلام إلى ربه تعالى الذي كان في البداية يقص ما حدث مع يوسف، صار هنا مخاطَبا يتقبل دعاءه.

ذكرنا* أنّ مقصد الزَّمن وفهمه في القرآن يُعدُّ من أهم المقاصد التي قد لا ينتبه إليها من يريد تدبر القرآن الكريم، إذ إنَّها من المقاصد الخفيَّة، وذكرنا بأنّ الله تعالى قد ربط ذلك بأكثر ما في الكون من ظواهر وكائنات، فجعل فيها آيات يتوصل إليها الإنسان عبر طاقات عديدة هيَّأها الخالق لهذه المُهمَّة كالتَّذكُّر والعقل، والتَّفكُّر، والسَّمع، والنَّظر، وزاد تعالى من فضله على الناس، فبيّن ذلك بشكل ظاهر حين جعل من تلك الكائنات والظَّواهر علامات بها يُعرف عدد السنين والحساب، لكنَّها معرفة لا تُقصد لذاتها، بل لمعرفة أنَّ كلَّ ذلك له بداية، وستكون له نهاية، وأنّ أجل الله لآت. ﴿وهُو الّذِي خلَقَ السّمَاواتِ والْأَرْضَ بِالْحقِّ ويوْمَ يقُولُ كُنْ فيكُونُ قَوْلُه الْحقُّ ولَهُ الْمُلْكُ يوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ والشّهَادَةِ وهُو الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (73)﴾ [الأنعام: 73].

إنّ هذه الحقيقة حقيقة البدء والإنهاء: ﴿كَمَا بدَأْنَا أَولَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وعْدًا عَلَيْنَا إِنّا كُنّا فَاعِلِينَ (104)﴾ [الأنبياء: 104]، والبعث والحساب والجزاء في اليوم الآخر قد يجري الكلام عنها بطريقة عادية، فينتقل الكلام من الإشارة للحياة الدنيا نحو الإشارة إلى الحياة الآخرة، ومن الكلام عن فئة المؤمنين إلى الكلام عن فئة الكفار دون اختلاف كبير بيانيا يُذكر أو يلاحظ بين الطريقتين وبين الفئتين، وبتعبير آخر فإن الله تعالى حين يتكلم عن المؤمنين والكفار أو يخاطبهما ينتقل من الكلام في الدنيا دار العمل إلى الآخرة دار الجزاء، يبيّن ذلك بطريقة عادية دون تغيير في الزمن، أو في ما يُشير إليه من ضمائر أو أفعال: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النّارِ هُمْ فِيهَا

---

* يراجع المطلب الثاني: المقاصد الزمنية: الآيات الكونية والدلالات النسقية لحركية الزمن والمطلب الثالث: الطاقات التأويلية للتدبر: الكشف عبر سيرورة الزمن من الفصل الأول.

خَالِدُونَ (81) والَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (82)﴾ [البقرة 81-82]. فالكلام عن الفئتين متشابه من جهة البناء حيث يجري هنا وهناك بضمير الغائب وعبر أفعال الماضي في الدنيا ثم ينتقل إلى الكلام عن جزاء الفئتين في الآخرة وذلك عبر أسماء الإشارة (محل المبتدأ) ثم الإخبار عن مآل الفئتين بترتيب متشابه دون تحويل يُذكر.

إنّ الأمر في التعبير الاعتيادي مختلف بيانيا عنه في التعبير الاستعمالي، ففي قوله تعالى: ﴿وإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُقَرَّنِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا (13) لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا واحِدًا وادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا (14) قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً ومَصِيرًا (15)﴾ [الفرقان 13-15]. هنا يُلاحظ تحول في الأفعال مُختلف بين فئتي الكفار والمؤمنين، فحين كان يجري الكلام عن الكفار في الآية الأولى بضمير الغائب وبأفعال الماضي تحول الأسلوب فجأة إلى ضمير المخاطبين وأفعال النهي والأمر: "لا تدعوا"، "أدعوا" أما الكلام عن المؤمنين فتم بأفعال الماضي (المعبرة عن المستقبل) وبضمير الغائب هم، ومنه يتبيّن أنّ هناك فرقا بين الأسلوبين يُمكن أن يُمثل له بمثال بسيط، فنحن في المألوف نقول: "ابتلى الربُ عبدا" فنستعمل الفعل ثم الفاعل ثم المفعول كما يقتضيه التعبير الذي ليس من ورائه مقصد بعيد، لكن قوله تعالى: ﴿وإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ ومِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (124)﴾ [البقرة:124] قد جرى بتحويل الترتيب المعتاد عبر التقديم والتأخير حيث إنّ التحويل هنا حدث بتأخير ما حقه التقديم لعلمنا أنّ الابتلاء إنّمَا يقوم به الله تعالى وحده، بينما قدّم ما حقه التأخير، وهو إبراهيم، لعدم علم السامع به، وأنّه هو المُبتلى بكلمات دون غيره، أي أنّ هذا التحويل على بساطته يحوي دلالة مهمة وهو توحيد الله وتخصيصه بالقدرة على الابتلاء. لعل هذا المثال أن يكون بسيطا جدا قياسا إلى ما نحن بصدده من الكلام عن مقصد الزمن، ولكننا أردنا الإشارة بهذا المثال النحوي إلى ما

يحدث من تحويل بين الأسلوبين الاعتيادي والاستعمالي، ذلك أنّ المثال النحوي لا يخلو من إشارة إلى الزمن ولو بشكل مبسط.

إنّ المفسرين حين محاولتهم تفسير قوله تعالى مثلا: ﴿لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ (57) سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ (58) وَامْتَازُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ (59)﴾ [يس 57-59] لا يقفون عند الوجه البياني لهذه الآيات، ولا عند التحويل الذي يحدث حين الكلام عن فئتي المؤمنين والكفار، بل ينتقلون رأسا إلى المعنى الذي تحمله الآيات، وكذلك يفعلون عند قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَتَّقِي بِوَجْهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ (24)﴾ [الزمر: 24]. فالمفسرون لا تشغلهم كيفية القول هنا، ولا وجهها البياني، بل يجعلون همهم الأول المعنى المستفاد من القول، علما أنّ هذا إِنّمَا يتأتى من تلك وأنّ الاثنين (المعنى والكيفية) هما بمثابة اللُحمة والسداد في النسيج الذي لا يستقيم إلا بهما مُجتمعين بل إنّ المعنى يتشكل في رحم البيان وبدونه لا يكون.

إنّ المتدبر إذا وقف عند المثالين المذكورين أعلاه –ومثلهما في القرآن الكريم كثير– يُلاحظ أنهما يبدآن بالكلام عن غائب يمثله ضمير "هم" ثم سرعان ما يتحوّل إلى كلام مع مخاطبين– وذلك في المثالين– يجري ذلك بصيغة الأمر في الحالين: "امتازوا"، "ذوقوا" وهو ما يسميه النحويون القدامى ومعهم البلاغيون: **"الالتفات"،** أي أنّ التحول من ضمير إلى ضمير هو بمثابة انتقال المتكلم بعد توجيه الخطاب إلى جهة أو سامع والتفاته إلى جهة أخرى أو إلى شخص ثانٍ وهنا بوسعنا أن نسأل النحويين والبلاغيين: لماذا حدث هذا الالتفات؟ عندها يقولون إنّه ضرب من التوسع اللغوي[1]؛ إذ إنّ اللغة العربية لديها من الطواعية ما يسمح للمتكلم بالتحوّل بين الضمائر أو من زمن الماضي إلى الحاضر مثلا، لكنّ هؤلاء الدارسين لا يُخبروننا لماذا يحدث هذا الالتفات

1 – ينظر: ابن جني أبو الفتح، الخصائص.

في المثالين أعلاه وفي جل المواقف المماثلة من القرآن- مما لا يتسع المجال لذكره وسنذكره في حينه- عند فئتين من الناس هم المؤمنون والكفار؟ وبتعبير آخر فإنَّ الالتفات في المثالين أعلاه يتم بالكلام عن المؤمنين إثباتا إلى الكلام مع الكفار أمرا، فضلا عن فروق أخرى سنتطرق إليها لاحقا.

إنّ علم نحو التراكيب لا يسعه أن يُجيب عن السؤال السابق بحكم أنه غالبا ما يقف عند الجواب عن ما حدث من تركيب ولا يتعداه إلى الجواب لماذا حدث ذلك التركيب أو ذلك التحويل فيه، هذا أولا، ثم هو ثانيا يُقصر نظره على الجملة التي بين يديه ونادرا ما يلتفت إلى مقارنتها بما عاداها من جمل تنتمي إلى السياق نفسه.

لقد تأسس -فيما بعد علم النحو الأول- ما سُمي علم نحو المعاني، والذي تكفّل أحيانا بالإجابة عن "لماذا" بعد تحديد "ماذا"، أي أنه تكفّل بالبحث عن المعاني الكامنة خلف التراكيب وسعى إلى معرفة القصد من ورائها إلى المعاني التي تُخفيها، كما هو واضح من اسم "نحو المعاني".

لعل علم التراكيب وعلم نحو المعاني ظلاًّ يُعانيان من قصور شديد بسبب اقتصارهما-كما أشرنا- على دراسة الجملة، فهما لم يتطرقا إلى دراسة النص في جملته باعتباره وحدة متجانسة توظف الآليات بشكل مُنتظم ومُنسق وتؤدي مجتمعة المقاصد الكبرى التي يَرمي إليها المتكلم.

يحضُّ القرآن الكريم -خلافا لأي كتاب في الكون- المؤمنين على تدبره، بل يُعاتب عتابا شديدا من لم يتدبره: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (24)﴾ [محمد: 24]، ولا شك أن حسن التدبر يتطلب شحذ أدوات وآليات تُمكّن من الوصول إلى كثير من المقاصد في كتاب أثبت بإعجازه أنّ معانيه لا تنتهي، ولعل ما يستجد من تطور في اللغة والبيان يسعى إلى سدّ مكان النقص في الدراسات السابقة وتدارك بعض الخلل في طرق البحث عن المعنى. وقد أثبتت هذه الدراسات أنّ المعنى لا يتأتى من الكلمات فحسب بل من السياق

أيضا ممثلا في المتخاطبين، وفي زمان ومكان وأسباب تخاطبهم، وهي مباحث أسهم علم مقاصد الشريعة في إثرائها والدفع بها إلى آفاق لم تكن متاحة من قبل، مما كان له أكبر الأثر على ما سُمي فيما بعد بالدراسات التداولية، والتي تُعنى، من بين ما تُعنى به، بالبحث عن أصناف المتخاطبين وطرق تخاطبهم، وتجعل السياق رافدا أساسيا من روافد المعنى، وعليه فهي حين تنظر مثلا في قوله:

﴿والّذِينَ يَكْنِزُونَ الذّهَبَ والْفِضّةَ ولَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّه فَبَشّرْهُمْ بِعَذَابٍ اليمٍ (34) يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ (35)﴾ [التوبة 34- 35].

تبيّن لنا أنّ تحول الخطاب من شخص **الرسول** ﷺ. "فبشرهم" إلى الذين يكنزون الذهب والفضة بقوله "فذوقوا" هم الذين كان يجري الكلام عنهم قبل ذلك بضمير الغائب فأصبح يتوجه إليهم بضمير المخاطَب، تُبيّن أنَّ هذا التّحول دال على إمكان تعدد المتخاطبين بالكلام وعلى انتقال زمان الخطاب بينهم؛ فزمن فعل الأمر الأول "فبشرهم" هو زمن نزول القرآن زمن الدنيا، أما زمن فعل الأمر الثاني "فذوقوا" هو زمن الآخرة والحساب، حيث يتم الانتقال بين الزمنين بشكل سريع ومفاجئ مما يؤكد على أهمية الزمن وتحوله بتحول المتخاطبين، إذ إنّ القرآن الكريم يؤكد في غير ما موضع على قصر الحياة الدنيا وسرعة انقضائها، لذلك يأتي الكلام بعد الآية السابقة مباشرة مشيرا إلى الزمن الدنيوي وإلى قابلية هذا الزمن للعدّ والتصرم: ﴿إِنّ عِدّةَ الشّهُورِ عِنْدَ اللّه اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللّهِ يَوْمَ خَلَقَ السّمَاوَاتِ والْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ [التوبة: 36].

وتُنبّه الدراسات التداولية على تعدد المتخاطبين من حيث أنّ الكلام قد يتوجه- فضلا عن المخاطب المباشر- إلى متلقين سامعين غير مباشرين، ومنهم المؤمنون الذي يتلقون القرآن الكريم في كل زمان وفي كل مكان، والذين

عليهم أن ينقذوا أنفسهم من العذاب المشار إليه، ومنهم غير المؤمنين ممن يكنزون الذهب والفضة ولا يؤمنون بالآخرة، وكل أولئك وهؤلاء يشملهم الزمن الدنيوي والأخروي، لذلك يأتي الخطاب بعد الكلام عن عدّة الشهور مُوجها بشكل مباشر هذه المرة إلى المؤمنين: ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (36)﴾ [التوبة: 36].

وكما أكدت الدراسات التداولية على تعدد المخاطبين نبهت إلى احتمال تعدد مصادر القول، فقوله تعالى: ﴿قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (140)﴾ [البقرة: 140] مصدره ومتكلّمه الأوّل هو الله تعالى، أما السؤال المأمور به فمصدره الذي ينطق به وهو **الرسول** ﷺ وكذلك الشأن في قوله: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا (30)﴾ [الفرقان: 30]. فالمتكلم هنا هو الله تعالى، أما الناطق **فالرسول** ﷺ. وينطبق الكلام السابق على قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ (1)﴾ [المجادلة: 1]. فالمتكلم في الآية هو الله تعالى **والرسول** ﷺ والناطقة فهي المرأة المشتكية والمخاطَب هو **الرسول** ﷺ في الحالتين فالله تعالى، وخلف هؤلاء من يستمعون إلى القرآن الكريم في كل زمان ومكان.

إنّ التأكيد على هذه التقسيمات يرمي من جهة إلى أمر تعدد المتخاطبين ويرمي من جهة أخرى إلى تغيّر أزمان هؤلاء المتخاطبين، وكل هذا يؤدي إلى عمق الخطاب وثرائه بالمعنى من جهة ثالثة.

ثانيا: الأساس الإبستيمولوجي: (قصور الإرث المنهجي: نموذج الشعر).

يقتضي توضيح علاقة المؤمنين بتدبر كتاب الله وقفة معرفية إبستيمولوجية ونعني بذلك معرفة المنهج والآليات والخلفية التي كان المؤمنون ولا زالوا بمقتضاها يتدبرون كلامه العزيز ويستجلون مراده، أي أنّ هذه الوقفة تتوخى

معرفة المعرفة ذاتها، فهي من جهة تحاول أن تُجلي طرق التدبر عندهم متى ما كان هناك تدبر، وهي من جهة أخرى تحاول أن تستجْليَ أسباب عزوفهم عن التدبر مما يجعل القرآن ينعى عليهم باللائمة في قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (24)﴾ [محمد: ٢٤] وقوله: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا (30)﴾ [الفرقان: ٣٠]. وإذا كان بعض من المؤمنين عملوا ويعملون بقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (29)﴾ [ص: ٢٩]. فيجدر بنا أن نتساءل: ما هي الخلفية المعرفية التي انطلقوا منها في تدبرهم؟ وما هي العلوم التي استعانوا بها على ذلك؟ وبتعبير معكوس هذه المرة نتساءل: ماهي العلوم التي لم تسعفهم في التعمق في فهم كتاب الله بسبب طبيعتها أو لعدم كفاءتها؟ وبشكل عام: ماهي العلوم التي كانت رافدا خلفيا للتدبر سواء بالإيجاب أو بالسلب؟

يكاد الباحثون والمؤرخون يتفقون على أنّ العرب–إبان نزول القرآن على الرسول ﷺ – لم يكونوا يحوزون من العلوم كثيرا، اللهمَ إلا علم الأنساب وهو لم يكن علما واضح المعالم، أو علم الشعر الذي يقول عنه ابن قتيبة: (علم قوم لم يكن لهم علم سواه).

إنّ علم الشعر باعتبار موضوعه محكوم بما يَدرس أي بالشعر وبكل مواصفاته. إنّ موقف الشعر من الوجود هو موقف الواصف لا المحلل، موقف الذي يُسجّل لا الذي يُسائل، فهو يلامس الوجود ولا يتغلغل فيه، إنّه بمثابة من يصف لوحة جدارية بالكلمات، فلا هي تتحرك ولا هو يروم مكانه، فهو يكتفي منها بنظرة العين، لكنه لا يستطيع ولوجها. هكذا نلاحظ أنّ أغلب تعبيرهم عن مواقفهم من معالم الوجود تبدأ بفعل أرى، **فزهير** يقول:

رَأَيتُ المَنايا خَبطَ عَشواءَ مَن تُصِب *** تُمِتهُ وَمَن تُخطِئ يُعَمَّر فَيَهرَمِ

وطرفة يقول:

أَرى قَبرَ نَحّامٍ بَخـــــــــــــــيلٍ بِمالِهِ ** كَقَبرِ غَوِيٍّ في البَطالَةِ مُفسِدِ

أَرى المَوتَ يَعتامُ الكِرامَ وَيَصطَفي ** عَقيلَةَ مالِ الفاحِشِ المُتَشَدِّدِ

أَرى العَيشَ كَنزاً ناقِصاً كُلَّ لَيلَةٍ ** وما تَنقُصِ الأَيّامُ وَالدَهرُ يَنفَدِ

ولبيد يقول:

بَلينا وما تَبلى النُجومُ الطَوالِعُ ** وتَبقى الجِبالُ بَعدَنا والمَصانِعُ

فهؤلاء الشعراء يرون ما يرى كل الناس، وكان يفترض أن يروا ما لا يرى الناس أي خلف ذلك، فأن ترى أنّ المنايا خبط عشواء من تُصبه يمت ومن يعش يُعمّر أمر بديهي لا يختلف فيه الشاعر عمن سواه إلا بفضل قول موزون، وكون قبر البخيل مساويا لقبر غويّ تراه كل العيون ولا يحتاج إلى نفاذ بصيرة، وكون العيش كنزا ناقصا كل ليلة هو الآخر أمر بديهي، لكن السؤال: هل إنّ الدهر يزداد إذ تنقص الأيام، وكذلك الشأن مع قول **لبيد**:

(بَلينا وما تَبلى النُجومُ الطَوالِعُ * وتَبقى الجِبالُ بَعدَنا والمَصانِعُ)

تحتاج إلى تساؤل: أهي نتيجة مقطوع بها أم إنّ الأمر غير ذلك؟

لكل ذلك لا نستغرب أنّ الشاعر العربي قديما يقف أمام ظاهرة كظاهرة الزمن ولا يحلل حدثا ولا يغوص في ظاهرة، يكتفي بالتساؤل المُستسلِم، كما في قول **ذي الرمة**:

أَراجِعَةٌ يا مَيُّ أَيّامُنا الَّتي ** بِذي الرِمثِ أَم لا ما لَهُنَّ رُجوعُ

فذو الرمة هنا يطرح التساؤل ولا يطرح البديل، يعرض المعضلة ولا يستشرف المخرج.

يقف الشعر موقف الناظر الواصف يرقُب جريان نهر الزمن، فلا هو يعود إلى المنبع فيكتنه أبعاده، ولا هو يذهب إلى المصب يسْبِر أغواره، هكذا يقف **قيس بن الملوح** متحسّرا على ما فات مُستلبا أمام ما هو آت، فقد تعشق **ليلى** وهما بعدُ:

صَغيرَينِ نَرعى البَهمَ يا لَيتَ أَنَّنا *** إِلى اليَومِ لَم نَكبَر ولَم تَكبَرِ البَهمُ

يستطيع الباحث في مثل هذا الأمر أن يجد ما لا حصر له من الأدلة على أن للشعراء موقفا من الوجود يصدق عليه قول القرآن: ﴿وأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (226)﴾ [الشعراء: ٢٢٦]، وليس في هذا القول من القدح بقدر ما فيه من الأمر الواقع، بمعنى أنه موقفهم حقا، وهو ما يحملنا على أن نسميه: **"الموقف الشعري"**، ونعني به تعاملا مع الوجود يكتفي منه بالنظر والتسجيل فهو يتأثر به ولا يؤثر فيه، ينفعل به ولا يتفاعل معه أو يفعل فيه، موقف لا ينطبق على الشاعر وحده، بل ينسحب على كل ما يقفُه أو يتصف به باعتباره ذاتا مُنتجة، أكان دارسا أو مُتذوقا، أكان قارئا عاديا أم كان مختصا في علم من العلوم.

ونسميه "موقفا شعريا" باعتبار الموضوع الذي يُرى، أي إزاء أي موضوع كان حتى لو لم يكن شعرا بالضرورة، سواء أكانت ظاهرة طبيعية أم وجودية أكان خطابا أم كان آية كونية تماما كما نقول عن منظر طبيعي تلتقي فيه الغابة والنهر والبحر بأنه منظر شاعري، أو نقول عن لوحة مرسومة أو علاقة بشرية بأنها غاية في الشاعرية، أي أنّ هذا الموقف يدخل في مشمول الآية:
﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ (7)﴾ [الروم: ٧] إذ من صفات هذا الموقف أنّ أصحابه يأخذون من الحياة ظاهرها، يأخذون ما يتلقونه منها بأبصارهم ولا يلجون إلى عمقها ببصائرهم، يمسحون على ظاهر

الوجود برؤيتهم، لكنهم لا يكلّفون أنفسهم عناء التغلغل في الآيات لاستبطان مدلولها.

يبدو أن هذا الموقف قد تجذّر في حياة الناس أمام آيات الكون، أمام آيات القرآن وانطبعت به نظراتُنا سواء أشعُرنا بذلك أم لم نشعر، لذلك حق **للرسول** ﷺ أن يقول كما نقل ذلك القرآن: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً (30)﴾ [الفرقان: ٣٠]. لكل ما سبق فإن علاقة التدبر بعلم الشعر تحتاج هي ذاتها إلى تدبر عميق.

يقف الشعراء ومن يدور في فلكهم ممّن ذكرنا موقف المتردّد أو المتحفظ أمام صورتهم في القرآن وأمام نظرتهم هم إليه. وهي علاقة تبدو عندهم متناقضة أو ملتبسة، إذ هم يُعلون من قيمة الشعر والشاعر في واقعهم لكنهم حين يريدون أن يقدحوا في **الرسول** ﷺ ينسبونه إلى الشعر كما ينقل ذلك القرآن، قال: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُو شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ (5)﴾ [الأنبياء: ٥]، وقال: ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ (30)﴾

[الطور: ٣٠]، ويقول: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ (36)﴾ [الصافات: ٣٦].

فخلافا للصورة الشائعة عن تعظيم الجاهليين للشعراء يقدمون هنا صورة سالبة للشاعر من حيث أرادوا أن يُكذّبوا **الرسول** ﷺ، فهم يجعلون الشاعر أدنى مرتبة من أضغاث الأحلام والافتراء، بل ويذهبون في ذلك أبعد ممن يجعلون دينهم وآلهتهم أقدس بكثير من أن تُترك لشاعر، فالانتقاص من قيمة الشاعر تأتي منهم لا من القرآن، إذ هو يكتفي بأن ينفي عن **الرسول** ﷺ أن يكون شاعرا، ﴿ومَا هُو بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ (41)﴾ [الحاقة: ٤١]، ﴿ومَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ ومَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُو إِلَّا ذِكْرٌ وقُرْآنٌ مُبِينٌ (69)﴾ [يس: ٦٩]

حيث إنّ نفي الشعر عنه إنّمَا هو إثبات للنبوة، إذ إنّ إثبات الشعر له منافٍ للنبوة.

أما الموقف الحقيقي للقرآن من الشعر فيتضح في سورة الشعراء من خلال قوله: ﴿والشُّعَرَاءُ يَتّبِعُهم الْغَاوُونَ (224) الم تَرَ أَنّهمْ فِي كُلِّ وادٍ يهِيمُونَ (225) وأَنّهمْ يَقُولُونَ مَا لَا يفْعلُونَ (226)﴾ [الشعراء: 224-226]

يمكن أن نفهم أن فصل القرآن بين القول والفعل بطريقة أولية بسيطة هي أنه يفضل اقتران الفعل بالقول ويذم الاكتفاء بقول دون فعل: ﴿يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (2)﴾ [الصف: ٢]. إنّ بوسعنا أن نتدبر هذه المعادلة بشكل أعمق فنقول: إذا كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم سواه وهذا العلم قولي فلا شك أن له مواصفات يختلف بها عن علوم تهتم بالأفعال والأحداث؛ أي أنه علم يصف ما يرى من علامات الوجود كما تظهر للعيان لا كما هي على حقيقتها، كما تبدو لا كما ينبغي أن تكون، ومن شأن علم مثل هذا العلم أن ينقل لنا ما يرى مما يحدث ولا يجيبنا لماذا يحدث ذلك.

ثالثا: الأساس المنهجي: (الكفايات المنهجية للسرد).

يُبعد القرآن الكريم الشعر ويبتعد عنه بشكل ما، ويُقرب أسلوب القص ويدعو إليه، ولفهم هذا الموقف ومعرفة أسبابه ومآلاته يحتاج الأمر هنا إلى تأمل آيات سورة الشعراء: ﴿والشُّعَرَاءُ يَتّبِعُهم الْغَاوُونَ (224) الم تَرَ أَنّهمْ فِي كُلِّ وادٍ يَهِيمُونَ (225) وأَنّهمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (226)﴾ [الشعراء: 224-226] فضلا عن كون الآيات جاءت ردا على الذين يدّعون أن الشياطين تتنزل على **الرسول** ﷺ فإن الآيات تومئ إلى أنّ **النبي** ﷺ يفعل ما يقول. فهل الأمر مقتصر على الجمع بين القول والعمل عنده، وأن الشعراء يقولون شيئا ويفعلون شيئا آخر؟ أم يمكننا التدبر في الأمر أكثر من ذلك.

يتطلب القول -أيُّ قول- قائلا ومقولا ومقولا فيه، لذلك يحسن الوقوف عند كل عنصر من هذه العناصر لمعرفة علاقته ب"الفعل" إذ قد يحتج مُحتج بأن

قائلا ما وإن ناقض فعله قولَه لكنّ كفاءته وقدرته على القول تجعل لهذا الأخير عنده قوةُ فاعليَةٍ كبيرة، بمعنى أنّ كلامه من البيان والبناء بحيث يستطيع إحداث تغيير كبير في الحياة بمعزل عن صاحبه، ويمكن أن نضرب لذلك مثلا بالمُتنبي الذي اعتُبر "مالئ الدنيا وشاغل الناس" في حين أنه كان ضالا زائغا، وهو في رأي بعضهم ما يصدق عليه رأي النظرية الحديثة التي نادت بموت المؤلف واعتبرت أن للقول حقيقة وقوة تختلف بمعزل عن منشئها، بل قد تكون مناقضة له أو تكون ضده. وبالعودة إلى الآية أعلاه ﴿يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ نلاحظ أنها لم تقل: "يقولون ولا يفعلون" كما لم تقل: "يقولون لكنهم لا يفعلون" بل جاءت باسم الموصول "ما" الذي حل محل المفعول به لفعل "يقولون" بحيث يمكن أن نفهم أنهم يقولون قولا وليس فعلا أو حدثا.

إنّ نظرية لغوية حديثة تسمى نظرية أفعال الكلام Actes de langage ترى أنّ من الكلام ما هو ذاته فعل فحين يقول شخص لآخر تعال: فإنه قد قام بفعل "أمر" وهذا الفعل هو ذاته وظيفة كلامه وليس مجرد نتيجة من نتائجه. إنّ كلمة "تعال" هنا مطابقة لنفسها فلا يمكن الحكم بأن فيها كلمة مناقضة لفعلها، في حين أنه لو قال: "ذهبت" فإن الكلمة قد تكون مناقضة للفعل أي أنه قال ذهبت وهو لم يذهب فعلا.

إننا إذا نظرنا من المنطلق السابق إلى القائل **محمد** ﷺ: "يفعل ما يقول":

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (157)﴾ [الأعراف: ١٥٧] أي إنّ أقواله أفعال يطابق القول فيها فعله، أي أنه مطابق لنفسه، فهو يأمر وينهى ويحل ويُحرم وهو يبشر ويذكّر، بمعنى أنه ينجز أفعالا، في حين أن الشعراء لا يملكون هذا الحق ولا يفعلونه، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ

شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (35)﴾ [يونس: ٣٥].

وعليه فإننا إذا نظرنا إلى الآية: ﴿يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ من جهة القائل الذي هو الشعراء، ومن زاوية النظر المألوفة التي مفادها أنّ أفعالهم لا تطابق أقوالهم نلاحظ أن من صفاتهم ومن نتائج ما يتعاطون من الشعر الذي له مواصفات معينة أنهم يميلون إلى العطالة ويحبذون "الدعة" على الفعل، فهم إلى السكون والخمول أميل منهم إلى الحركة، إذ إن الشعر –وفيه من اسم الشعور نصيب كبير– يركن إلى وصف المشاعر ونقل الأقراح والأفراح وما يعتري صاحبه من أحاسيس إزاء الأحداث أكثر من الأحداث ذاتها، فصاحب القول هنا ينقل مخاطبيه إلى عالمه الداخلي وإلى أناه في ضرب من الكلام الغنائي (وليس المقصود هنا بالغنائية الغناء) ففي القصيدة الغنائية يجري التعبير عن الإحساس المباشر الذي أثارته في نفس الشاعر ظاهرة معينة في الطبيعة والحياة، والمهم هنا ليس الإحساس نفسه، ولا استيعابه السلبي، بل رد الفعل الداخلي لذلك الانطباع الذي يستلم من الخارج2

فالشعر الغنائي هنا يتجه نحو الذات لا نحو الآخر نحو الداخل لا نحو الخارج ويركز غالبا على الماضي لا على المستقبل وفيه ضرب من التحسر أو الإحساس المكثف بالماضي، في حين أن "القول الفعل" يكاد يكون على النقيض من ذلك.

إننا إذا نظرنا إلى المقول فيه –تبعا لما سبق– ونعني به السياق العام الذي جرى فيه القول الشعري، فالملاحظ أنّ القول المقطوع عن الفعل ظاهرة فردية لصيقة بصاحبها، بينما الفعل أي فعل ظاهرة اجتماعية تُنتج أثرها في الآخرين،

2– سكفوز نيكوف، نقلا عن: دوبرو ليبوف، تر: جميل نصيف التكريتي، دار الشؤون الثقافية العامة ط2، بغداد، 1986، ص6.

وأنّ لفعل القول أثرا يمتد إلى خارجه سماه أصحاب نظرية أفعال الكلام "الفعل بالقول" وترجمه بعضهم إلى "الفعل التعبيري المُولد" وترجمه آخرون "بالفعل التأثيري".

إنّ قولا ما قد يولد قناعة أو قبولا لدى المخاطَب، وكل ذلك يكون نالها من قوة القول ذاته، لكن أقوالا أخرى قد تملك هذه القوة التأثيرية، فهي ترتد إلى نفسها فتصبح بذلك منقطعة إلى مصدرها مقطوعة عن المجتمع وعن المخاطَب والسياق فهي لا فعل لها فيما حولها، من هنا نفهم قول الكفار فيما ينقله القرآن: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُو شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَلُونَ (5)﴾ [الأنبياء: ٥]، وقول القرآن عنهم: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ (36)﴾ [الصافات: ٣٦].

فالجاهليون- مع تقديرهم الكبير للشعر- يجعلون الشاعر في مرتبة واحدة مع الحالم والمفتري والمجنون، بمعنى أنهم ينفون عنه أي فعل تأثيري بالقول، كأنما لا أثر له عندهم تماما كما لا يُعتد بأقوال تلك الفئات من الناس، وعليه فإن القسم الثالث الذي يذكره أصحاب نظرية أفعال الكلام ونعني به "الفعل بالقول" لا ينطبق على أقوال الشعراء حسب الآية.

ابتداء من القرآن الكريم وانتهاء إلى منظرين شرقيين وغربيين نلاحظ أن القصيد والقصة يكادان يقفان على طرفي نقيض، لا نقول ذلك على سبيل المفاضلة بين نشاطين أدبيين ولا ذلك من أهداف الدراسة، بل انطلاقا من أنّ القرآن تحديدا رسالة من العمق والشمول بحيث يحتاج إلى وسيلة ومنهج كفيلين بتبليغها ويحتاج تدبره إلى علوم يعضد بعضها بعضا ومناهج يكمل أحدهما الآخر -كما ألمحنا سابقا _وكما احتاج "علم التركيب النحوي" إلى علم "نحو المعاني" ليسد ما نقص من خطواته، فكذلك احتاج الأخير إلى التداولية ليتدارك مناحي النقص فيه. وقد بينا أنّ التداولية هي الأخرى واجهت انتقادات نسبت

إلى القصور في مناهج عدّة مما جعلها تحتاج إلى علم يبلغ ما قصرت عنه من مقاصد وأهداف.

بناء على ما سبق فإننا نرى أنَّ علم السرد **(La Narratologie)** الذي بلغ شأوا بعيدا في عصرنا، هو علم لم يُنتبه إليه في الدراسات القرآنية يمكن أن يُستفاد منه فائدة جليلة في هذا المجال، وترجع أهميته الكبيرة إلى ارتباطه الشديد بالموضوع الذي نحن بصدده وهو الزمان والزمانية في القرآن من جهة ثم لارتباط القرآن بموضوع القص والقصص بشكل لعلّه لم يأخذ حظه من الدراسة عند الباحثين المسلمين.

ولقد تم الارتكان إلى فعل القص في القرآن والنأي عن الشعر-كما سبقت الإشارة- كوسيلة ومنهج لتبيان هذا المقصد، وقد يتضح الفرق بين ارتباط كل من القصيد والقصة بالزمانية من خلال آراء بعض المنظرين الغربيين أيضا. يقول أحد دارسي الفيلسوف **بول ريكور**: "يمكن القول إن **ريكور** ينظر إلى اللغة من خلال مظهرين: الأول اللغة من حيث هي صياغة للمفاهيم والأفكار، وهذا ما بحثه في كتابه: **"سطوة الاستعارة"،** والثاني اللغة من حيث هي أفعال، وهذا ما بحثه في كتابه: **"الزمان والسرد"** بعبارة أخرى يتناول **ريكور** اللغة في كتابه الأول بوصفها أفكارا مجردة من الزمان، ولذلك فهو يتحدث عن الخطاب الشعري، بينما يتناول في كتابه الثاني اللغة بوصفها أفعالا متتابعة في الزمان ولذلك يتحدث عن الخطاب السردي، في الحالة الأولى نحن أمام الشعر بفرديته وتعاليه عن الزمان، وفي الحالة الثانية نحن أمام السرد باجتماعيته وعناقه للزمان"[3].

3- الغانمي سعيد، الوجود والزمان والسرد، مجموعة مقالات، تر: الغانمي سعيد، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1، 1999.

يتبنى **بول ريكور** طرحا يرى أن الزمانية لصيقة بالحكي (أو بالقص في تعبيرنا) فيقول: "إنّ الطابع المشترك للتجربة الإنسانية المميزة والمتمفصلة والموضحة من لدن فعل الحكي في جميع أشكاله إِنّمَا هو الطابع الزمني، كل ما نحكيه يحدث في زمن ويستغرق زمنا ويجري زمنيا، وما يحدث في الزمن يمكن أن يُحكى، ولعل كل سيرورة زمنية لا يُعترف لها بهذه الصفة إلا بقدر ما هي قابلة للحكي بطريقة أو بأخرى"[4].

يؤكد هذا الكلام بوضوح الفكرة السابقة المتمثلة في ارتباط الزمانية بالقص على خلاف الشعر.

يشمل الاختلاف بين النشاطين جانب اللغة والاصطلاح كما يشمل جانب الاشتغال والكيفية، ومع أنّ الكلمتين لغة تشتركان في القاف والصاد وهما من أصل صحيح، فهو في القص يدل على تتبع الشيء ومن ذلك قولهم: "اقتصصت الأثر إذا تتبعته" ومن ذلك الاقتصاص من الجراح وذلك أنه يفعل به مثل ما فعله بالأول فكأنه اقتفى أثره"[5].

والملاحظ أن الأفعال التي تشترك في القاف والصاد أغلبها يحمل معنى القطع أو الفصل فــ: "قصص وقصم وقصل وقصب وقصد وقصر وقصّ تتفق في معنى القطع وتختلف في كيفية وفي الوضع الذي يقع عليه فعل القطع.

أما فيما يتعلق بفعلي قصد وقصص فهما وإن اشتركا في تقطيع الكلام فإنّهما يشتغلان بطريقة مختلفة، وهذا ما ينقلنا إلى المعنى الاصطلاحي.

أما فيما يتعلق بمصطلح السّرد فعلى الرغم من الاختلاط والخلاف الشديدين بين مصطلحات: القص والسرد والحكي، فإنّ ذلك ليس مما يعنينا الفصل فيه

4-ينظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل.

5- ينظر: لسان العرب، مادة قص.

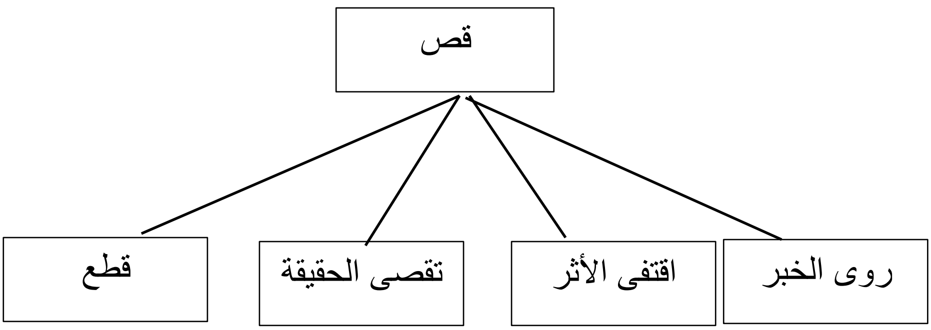
هنا ومع أن كلمتي السرد والحكي لم تردا في القرآن*، بل اقتصر القرآن على مصطلح القص إلا أنه يشترك مع نظيريه في حدود كثيرة، ولعلّه يتّسع لما ضاقا عنه ويفي بما يقصران عنه. والذي يهمنا هنا أنّها مرتبطة بنقل أحداث ومواقف تجري في إطار الزمن وتعطي تصورا عنه.

تلتقي كلمة قص في القرآن الكريم مع ما جاء في قواميس العربية عموما لكنها تختلف عنها بما يتفق مع خصوصية القرآن وتفرده، نجدها في القرآن تعني كما في القواميس: نقل الأخبار والأحداث وإيصالها إلى مخاطب أو مخاطبين: ﴿وكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ ومَوْعِظَةٌ وذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ (120)﴾ [هود: ١٢٠]. وقد نجدها تعني تتبع الأثر كما في قوله: ﴿قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا (64)﴾ [الكهف: ٦٤]، أو قوله: ﴿وقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (11)﴾ [القصص: ١١]. لكننا قد نجده يستعمله استعمالا خاصا كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (57)﴾ [الأنعام: ٥٧]. فهو

---

* وردت كلمة "السرد" في قوله تعالى: ﴿أَنِ اعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ﴾ [سبأ: 11]، وما ذكره المؤلّف رحمه الله يحمل على المعنى الاصطلاحي الذي هو بصدد البحث فيه كما يفسره سباق كلامه وسياقه فالقصد هو عدم ورود الفعل **(فعل السرد)** لا مطلق الكلمة، والظاهر أنّ المؤلف كان بصدد السير على نسق واحد ينسجم مع الخطاب السردي الذي يجسده طرح بول ريكور في تناول **اللغة بوصفها أفعالا متتابعة في الزمان**، وهذا لا يفي به –من أجناس الكلم في اللغة العربية– غير **"الفعل"** كونه حدثا **مقترنا بزمان**، في حين تكون كلمة "السرد" على اعتبارها اسما أو مصدرا في كلتا الحالتين مجردة من الزمن، لهذا استبعدها المؤلف ولم يعتدَّ بها في الاستشهاد، واستعاض في ذلك بالقص الذي قال عنه: "والذي يهمنا هنا أنّها مرتبطة بنقل أحداث ومواقف تجري في إطار الزمن". (المشرفون على الكتاب.)

هنا وإن بدا حاملا لمعنى نقل الخبر، إلا أنه يعني أكثر من ذلك، نقل حقيقة الخبر بما يوحي بموقف قيمي يتعلق بالحق والباطل، فالقصص هنا ضرب من التقصي بمعنى تحري صحة الخبر وهي الكلمة التي تفيد معنى الوصول إلى أقصى الحدث لمعرفة حقيقته، ويمكن أن نضيف إلى ذلك معنى يرد في القواميس ولا يرد في القرآن بشكل جلي لكنه له ظلال فيه وهو معنى القطع، فقصّ قطع يشترك مع كلمة اقتصّ قِصاصا، والقصاص يحمل معنى القطع ومعنى الإنصاف وإحقاق الحق معا، إذاً فكلمة قص إجمالا تعني:



وهذه المعاني، وإن بدت متباعدة، إلا أنها في القصص تشترك في أنّ ناقل الخبر إنّمَا يقتفي آثار من يخبر عنهم ويتقصى حقيقة ما يحدث مقتطعا إياه ممّا عداه من أحداث ليست مرتبطة بتلك الحقيقة، وهو اقتطاع في جوهره زمني. بمعنى أننا إذ ننقل أحداثا نتقصى آثار فاعليها ونتقصى حقيقتها باقتطاع إطار من الزمن.

يتعدد المفعول الذي يقع عليه فعل القص في القرآن بشكل مختلف عما هو سائد في غيره من الخطابات التي تكاد تُقصره على نقل النبأ، في حين أن القرآن يوقع كلمة قص على:

1- القصص أي على ناتج فعل القص، وهو الخطاب ذاته كما يفهم من قوله: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (176)﴾ [الأعراف: ١٧٦].

2- صفة تتعلق بقيمة ما يُنقل من خبر: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ (3)﴾ [يوسف: ٣]. فهذا قصص حسن من جهة من يَنقله، ومن يُنقل إليه، وما يُنقل فيه.

3-يقع على الفاعلين في تلك القصص من أشخاص وشخصيات: ﴿ورُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ ورُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (164)﴾ [النساء: ١٦٤].

ففاعلو الأحداث، والمرتبطون (بالحسن وبالحق)، هم المادة الأصل التي يقع عليها فعل القص...

المطلب الثاني: المقاصد الزمنية

الآيات الكونية والدلالات النسقية لحركية الزمن

يعدّ الزّمن من أعظم الآيات التّي خلقها الله سبحانه وتعالى، بحيث يعتبره بعض العلماء والمفكرين من أعمق المواضيع وأعقدها، ذلك أنّه موضوع فكري مجرّد يتطلّبُ عقولا نيّرة لكي تُدرك بعضا من أبعاده، وبما أنّ صفته التّجرّد فهو يحتاج إلى ما يتجسد من خلاله حتى تدركه العقول البسيطة منها والمقتدرة.

ولعل تكرار ذكر السّماوات والأرض في القرآن الكريم، إنّمَا هو لتجسيد هذه الفكرة ولفت الانتباه إليها من أجل التدبّر والاعتبار، وبقدر استيعاب هذه الفكرة يكون فهم المؤمن للقرآن وقدرته على التّدبر الذّي هو من أهمّ مقاصد الخطاب القرآني ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ (24)﴾ [محمد: 24] وقد ورد أوّل الأمر ذكر السّماوات والأرض في القرآن في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ

والْأَرْضِ واخْتِلَافِ اللَّيْلِ والنَّهَارِ والْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ومَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ والسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ والْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (164)﴾ [البقرة: 164] فهو ختم الآية بقوله: ﴿لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164] والمتمعن في هذه الآيات يلاحظ تعدّد المعطوفات على السّماوات والأرض، ممّا يحتاج إلى تدبر.

إنّ المتدبّر يلاحظ أنّها تشترك في صفات منها: إنّها جميعها لها بداية وهي كلّها محكومة بالتّجزيء والتّعدّد والاختلاف والحركة وهذه صفات ما يؤول إلى الزّوال، من هنا سيتكرّر ذكر السّماوات والأرض وما فيهن مرارا في القرآن. ويلاحظ أنّ كلمتي اللّيل والنّهار باعتبارهما جزأين زمنيين غالبا ما يرتبطان في القرآن الكريم بكلمة الاختلاف، إذ إنّ أحدهما مختلف عن الآخر، كما أنّ كلاًّ منهما مختلف في نفسه فلا ليل يشبه ليلا ولا نهارَ يُحاكي نهارا، كما أنّ كلمة الاختلاف ذاتها تحمل معنيين هما التّباين والتّردّد، فميزة اللّيل والنّهار أنّ أحدهما يُباين الآخر في كلّ شيء، وأنهما يترددان معا، وقد ذكرنا أنّ كلّ ما يجري أو يتحرّك فله بداية ونهاية.

كما هو الشّأن في آية الكرسي الّتي تُعدّ كنزا من كنوز عرش الرحمن، حيث يذكرها الله تعالى مرتين في الآية ذاتها قَالَ تَعالَى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ ولَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ ومَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ومَا خَلْفَهُمْ ولَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ والْأَرْضَ ولَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وهُو الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (255)﴾ [البقرة: 255] وإذا كانت السّماوات والأرض تحوي ما عاداها، فهي ذاتها محتواة وهي وفقا لذلك لها بداية ونهاية، فما بالنا بما هو محتوى فيها، لذلك يُعاد ذكرها في الآية نفسها للتّنبيه إلى أنّها هي أيضا محتواة، في قوله: ﴿وسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ والْأَرْضَ﴾ [البقرة: 255].

إنّ الزّمن يحكم ما هو محتوى، لكنه لا يحكم من يحتويه، علما أنّ الزّمان يتمثّل في ظاهرة السّماوات والأرض، فهو مثلهما مخلوق ومحتوى، وهو ما يُعبّر عنه قوله تعالى: ﴿ومَا قَدَرُوا اللّهَ حَقّ قَدْرِهِ والْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ والسّمَاواتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ سبْحَانَهُ وتَعَالَى عَمّا يُشْرِكُونَ(67)﴾ [الزمر: 67] وكما يتكرّر ذكر السّماوات والأرض، يتكرّر ذكر ما فيهما، على اعتبار أنّ ما فيهما أقرب للإدراك والإحاطة وأنّه أكثر اتّصافا بالابتداء والانتهاء، لذلك لا نستغرب حجّة المولى تعالى على من اتّخذ للرّحمن ولدا بقوله: ﴿وقَالُوا اتّخَذَ اللّهُ ولَدًا سبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السّمَاواتِ والْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ(116)﴾ [البقرة: 116]، إذ قد يبدو لغير المتمعن بُعْدَ موضوع الاحتجاج واتّخاذ الولد عن الحجة «بل له ما في السّماوات وما في الأرض» أمّا المدرك لفكرة الزّمن فلاشكّ أنه سيربط بين موضوع الاحتجاج والحجة، فالولد وما في السّماوات والأرض كلّها محتواة في هذه الأخيرة، وهذه بدورها محتواة في قبضة الله تعالى، فهي محكومة بالزّمن، محكومة بالبداية والنّهاية شأنها شأن الزّمن ذاته، وعليه فكلّها آيلة للزّوال، فكيف يتّخذ من هو باقٍ ولداً يندثر ويحكمه زمان بدوره يندثر.

إنّ بداية الزّمن مرتبطة ببداية السّماوات والأرض مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنّ عِدّةَ الشّهُورِ عِنْدَ اللّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللّهِ يَوْمَ خَلَقَ السّمَاواتِ والْأَرْضَ(36)﴾ [التوبة: 36]. فالله تعالى ربط بين السّماوات والأرض والزّمن ببداية واحدة، وقسّم الزّمن إلى شهور بقصد العلم بتعدادها، والتّعداد صفة أخرى من صفات المحدود المنتهي، والعلم به إنّمَا هو علم بالمصير، ما دام أنّ كلّ ما يُعدُّ يُمكن إحصاؤه والعلم به، في حين أنّ الله تعالى ليس محكوما بزمان وعليه ﴿لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلّا بِمَا شَاءَ (255)﴾ [البقرة: 255]. وبما أنّ فكرة الزّمان مجرّدة -كما سبقت الإشارة- ممّا يُصعِّبُ على العقول المحدودة إدراكها فقد علّقه المولى تعالى بمدركات عديدة من صفاتها: الاختلاف

والتّجزيء والتّعدّد، والحركة ممّا يُسعفنا في تعداد الزّمن ﴿هُو الّذِي جَعَلَ الشّمْسَ ضِيَاءً والْقَمَرَ نُوراً وقَدّرَهُ منَازِلَ لِتعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ والْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ(5)﴾ [يونس: 5]. فهو إذ يذكر اللّيل والنّهار والموت والحياة والشّمس والقمر والكواكب، فلأجل هذا الهدف المذكور، وهو العلم بالزّمان.

إنّ ربط الزّمان بهذه الظّواهر المجزوءة والتّي تحتويها السّماوات والأرض والتّي يُعبّر عنها القرآن بقوله: ﴿مَا فِي السّمَاواتِ ومَا فِي الْأَرْضِ﴾ أو قوله: ﴿ومَا بَيْنَهُمَا﴾ أمر يتطلّب التدبر والتأمّل وهو المقصد الثّاني الذّي يرمي إليه القرآن الكريم، وبتعبير آخر، إنّ التدبر في هذه الظواهر مثل الحياة والموت والليل والنهار والشمس والقمر يحقق هدفين أساسيين هما: التأمل في هذه الظواهر من جهة، ويؤدي إلى فهم الزمان والإحساس به من جهة أخرى.

لقد دأبنا على النّظر إلى هذه الآيات التّي تحتويها السّماوات والأرض بشكل مجزأ وليس بشكل يربط بينها، فنحن نستشف عظمة الخالق من عظمة الشّمس والقمر، أو اللّيل والنّهار... ونغفل عن الرّبط بين هذه الظّواهر وأنّها جميعها محكومة بالزّمان المتميّز بالجريان والذّي سيؤول إلى نهاية محتومة مصداقا لقوله تعالى: ﴿وتَبَارَكَ الّذِي لَهُ مُلْكُ السّمَاوَاتِ والْأَرْضِ ومَا بَيْنَهُمَا وعِنْدَهُ عِلْمُ السّاعَةِ وإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (85)﴾ [الزخرف: 85]، ﴿الَمْ تَرَ أَنّ اللّهَ يُولِجُ اللّيْلَ فِي النّهَارِ ويُولِجُ النّهَارَ فِي اللّيْلِ وسَخّرَ الشّمْسَ والْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى(29)﴾ [لقمان: 29] وعليه فإنّ المتأمّل في هذه الظّواهر إِنّمَا يتأمّل فيها باعتبار مآلها، وأنّها لابدّ إلى نهاية، والكلام ذاته الذّي ينطبق على قوله تعالى: ﴿والشّمْسِ وضُحَاهَا (1) والْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا (2) والنّهَارِ إِذَا جَلّاهَا (3) واللّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (4)﴾ [الشمس 1-4]، فالمقصد من وراء ذكر هذه الظواهر ليس مجرّد الإشارة إلى عظمتها ومنه عظمة خالقها، وإِنّمَا الإشارة إلى ترابطها واختلافها وكلّ ذلك مرتبط بدوره بجريان الزّمان، وهو ما يتأكّد من أنّ ذكر هذه الظّواهر

غالبا ما ينتهي إلى ذكر المعاد واليوم الآخر، كما في قوله تعالى: ﴿والْفَجْرِ (1) ولَيَالٍ عَشْرٍ (2) والشَّفْعِ والْوتْرِ(3)﴾ [الفجر 1-3] والذّي يقودنا في نهاية السّورة ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (29) وادْخُلِي جَنَّتِي(30)﴾ [الفجر 29-30]. وكذلك الشّأن في عدد من سور القرآن التّي ورد فيها ذكر هذه الظّواهر. إنّ النّظر في هذه الظّواهر من هذا المنطلق يجعل النّاظر يحسّ بالزّمن ويعيشه وهو ما يقصد إليه القرآن.

كما أنّ ارتباط هذه الظّواهر بالزّمان يؤدّي إلى معرفة التّعداد ﴿هُو الّذِي جَعَلَ الشّمْسَ ضِيَاءً والْقَمَرَ نُوراً وقَدّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ والْحِسَابَ(5)﴾ [يونس: 5]. ذلك أنّ معرفة الأجزاء الفلكية يتولّد عنه هو الآخر معايشة للزّمن وإحساس بتفاصيله فعلى سبيل المثال يؤدي اللّيل والنّهار إلى معرفة حساب الزّمن في أجزائه، وهو ما يقود بدوره إلى معرفته ومعرفة منتهاه، مصداقا لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ السّمَاواتِ والْأَرْضَ بِالْحَقّ يُكَوِّرُ اللّيْلَ عَلَى النّهَارِ ويُكَوِّرُ النّهَارَ عَلَى اللّيْلِ وسَخّرَ الشّمْسَ والْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى الا هُو الْعَزِيزُ الْغَفّارُ (5)﴾ [الزمر: 5] والتّي تشير بشكل واضح إلى "الأجل المسمى" فالمدرك لتكوير اللّيل والنّهار يدرك قرب الأجل المسمى.

لقد تعودنا حين قراءتنا لكتاب الله العزيز، وكذلك عودنا كثير من المفَسرين على النّظر بطريقة تجزيئيّة ومباشرة إلى ما يذكره المولى تعالى من علامات وظواهر، فإذا أشار إلى السّماوات والأرض أو أشار إلى الكواكب والجبال والبحار والأنهار والزروع والنّباتات، وكذا الموت والحياة واللّيل والنّهار والنّوم واليقظة، تعوّدنا أن نرى في كلّ واحدة منها في حدّ ذاتها دليلا على العظمة وأنّها آية على الإعجاز في نفسها، وغالبا ما نغفل عن ربط الظّواهر فيما بينها والنّظر في ما يجمعها أو يفرقها وما يجعل بعضها مُشتبها وإن بدا مُتشابها، وقد لا نرى بعضها متداخلا مع بعض مع أنّها في مجملها لها بداية ونهاية، وعليه فإنّها سائرة إلى أجل مسمى.

إنّ هذه النّظرة التّجزيئيّة تدلّ على غياب القراءة النّسقيّة، فلو قرأ أحدنا قوله تَعَالَى: ﴿والسَّمَاءِ والطَّارِقِ (1) ومَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (2) النَّجْمُ الثَّاقِبُ (3) إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (4) فَلْيَنْظُرِ الإنسان مِمَّ خُلِقَ (5) خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ (6) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ والتَّرَائِبِ (7) إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (8)﴾ [الطارق 1-8]

فإنّه يكتفي بالدّلالة الأوليّة وهي عظمة هذين المخلوقين، ويغفل عن ربط ذلك بقوله: ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (4)﴾ [الطارق: 4] أو بقوله: ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (8)﴾ [الطارق: 8] هذا الرّأي هنا ينطبق على قراءة بعضنا لقوله تعالى: ﴿والسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ (1) والْيَوْمِ الْمَوْعُودِ (2)﴾ [البروج 1، 2] فلا يربط بين الشيء العظيم وهو السّماء ببروجها الدّالة على العظمة في ذاتها وبين اليوم الموعود باعتباره اليوم الذّي تزول فيه رغم عظمتها، وكذلك لا ننتبه إلى قوله تعالى: ﴿والْفَجْرِ (1) ولَيَالٍ عَشْرٍ (2) والشَّفْعِ والْوَتْرِ (3) واللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ (4)﴾ [الفجر 1-4] وهي ظواهر لها بعد زماني ظاهر مرتبط بما يُذكر بعد ذلك من أقوام بادت رغم عظمتها وأنّها جميعها ظواهر محكومة بحركة الزّمان السّائر إلى يوم تدك الأرض دكا ويُجاءُ بجهنم وتُرجع النّفوس فكافرة منها إلى العذاب والمطمئنة منها إلى جنة الرضوان.

وما هذا ممّا ذكرنا من أمثلة إلاّ نماذج لظواهر كثيرة دأب القرآن على سردها وعلينا بالنّظر والاعتبار لا في فوائدها وتسخيرها للإنسان وكفى، ولا في عظمتها وسعتها فحسب؛ ذلك أنّ العظمة وحدها ليست دليلا على الخلود بل على العكس من ذلك، فإنّها مهما بلغت محكوم عليها بالزوال ما دامت مُسبّبَة وليست سببا ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ (11)﴾ [لقمان: 11] مملوكة وليست مالكة ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ والْأَرْضِ (107)﴾ [البقرة: 107]، من هنا فإنّ الله تعالى يربط بين قوّة قوم عادٍ وعظمة ما شادوا، لكنه

سرعان ما يُشير إلى عدم دوام ذلك﴿وتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ (129)﴾ [الشعراء: 129]

ولقد أشرنا سابقا إلى أنّ العظمة في ذاتها قد تكون ذات مدلول معاكس لما ذكرنا في أذهان الضّعفاء من البشر، فكما ظنّ قوم عاد بأنّهم قادرون على هزم الزّمان بما يُشيدون: ﴿وقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنّا قُوةً أَولَمْ يروْا أَنّ اللّهَ الّذِي خَلَقَهُمْ هُو أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوةً (15)﴾ [فصلت: 15]، فكذلك ظنّ صاحب الجنتين، إذ رأى خضرتهما ويَناعة ثمرهما أن كلّ ذلك لا يزول: ﴿ومَا أَظُنُّ السّاعَةَ قَائِمَةً (36)﴾

[الكهف: 36].

وقد رأى صاحبه في ذلك كُفرا بواحا، فراح يُدلِّلُ له على كفره بمراحل الحياة وسيرورتها، رغم ما يبدو من بعد بين الدّليل والمُستدل عليه أي بين قوله: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وهُو يُحَاوِرُه أَكَفَرْتَ بِالّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمّ سَواكَ رَجُلًا (37)﴾ [الكهف:37]. فربط بين مراحل سير حياة الإنسان ومراحل حياة الجنين وجعل ذلك دليلا على وحدانية الله وعلى قيام السّاعة.

لو أنّ عظمة المملوك وحدها كانت دليلا على عظمة صاحبها لما جعل الله تعالى الملك العظيم الذّي حازه فرعون سببا لاغتراره وهلاكه لادعائه الألوهية: ﴿فَقَالَ أَنَا ربُّكُمُ الْأَعْلَى (24)﴾ [النازعات: 24]، وقال: ﴿الَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ (51)﴾ [الزخرف: 51]. فهو قال:

﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، ولم يُشر إلى النّظر؛ لأنّ الأوّل وهو البصر قد يكتفي بظاهر العظمة أمّا النّظر فيتدبر ما خلفها من أنّها عظمة مُسببة وهي ليست خالدة لأنّها مشمولة بالزّمان، ولعلّ هذا المعنى المهمّ أن يتّضح أكثر من قوله تعالى عن ملكة سبأ بأنّها لها عرش عظيم وأوتيت من كلّ شيء فشاء الله أن يُبيّن لها هوان ذلك على يدّ سليمان عليه السّلام حين أمر بأن يُنكّروا لها عرشها لينظر

هل تهتدي أم تكون من الذّين لا يهتدون، وإنّمَا يكون اهتداؤها بمعرفة أنّ العظمة مهما بلغت ليست فيما يزول، بل إنّ العظمة لله الذّي لا يموت، ولعل ذلك ما يُفسّر لنا إشارة القرآن الكريم مرات إلى وجوب النّظر في القوة والعظمة التّي كان عليها بعض الأقدمين كما في قوله تعالى: ﴿أَولَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وكَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوةً ومَا كَانَ اللّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوات ولَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا (44)﴾ [فاطر: 44] وقوله: ﴿أَولَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوةً وآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللّهُ بِذُنُوبِهِمْ ومَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللّهِ مِنْ واقٍ (21)﴾ [غافر: 21] فنلحظ في الآيتين كيف ربط سبحانه بين قوّة هؤلاء الأقوام المذكورين، وأن قوتهم ليست شيئا إلى قوة الله، إذ لم تقهم عذابه، فجعل ذلك موضوعا للنّظر والاعتبار لأنّها يجب أن ينظر إليها في مجرى الزمان، فهي عظمة حقة إن لم يشملها الزمان، فإن شملها فهي مندثرة باندثاره.

المطلب الثالث: الطاقات التأويلية للتدبر

الكشف عبر سيرورة الزمن

ينبه المولى جلّ وعلا في عباده ما وهبهم من طاقات ليفهموا ما خلف الظّواهر التّي بين السّماوات والأرض فيَنْحَى باللائمة على الذّين يكتفون بالظّاهر دون الباطن: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ [الرّوم: 7]. فهو يريد منهم أن يُحسّوا ويُعايشوا ما يُبطنها من عبر ودلالات كفكرة الزّمن الذّي يُغلِّفُ هذه الظّواهر ويجري معها إلى مستقر، لذلك فهو يحضّ كلّ طاقة من هذه الطّاقات على تحقيق هذا الهدف، نذكر منها:

أولا: طاقة التذكّر:

يحض المولى تعالى في عباده طاقة التذكر مرارا كقوله: ﴿ولَقَدْ وصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [القصص: 51]، ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ ولِيٍّ ولَا شَفِيعٍ

أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ [السجدة: 4]، ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ﴾ [عبس: 11]، ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ﴾ [فاطر: 37]، ﴿إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى﴾ [طه: 3]. إنّ عاقبة عدم التّذكّر رغم طول العمر أن يجد العبد نفسه أمام المصير دون أن يشعر وهو مصير مُفجع مباغت لمن لم يرد أن يتذكّر، وهو ما سمّاه الله تعالى ظلما عقابه النّار، واللافت أنّ الأفعال التّي تُشير هنا إلى عدم التذكّر وعدم الإحساس بالزّمان تأتي كلّها في سياق ماض لكنّها فجأة تُختم بفعل أمر دال على الحاضر؛ لأنّ المصير يأتي مباغتا لم يكن في الحسبان، لذلك يُسميه المولى الغاشية، ويشير بأنّه يأتي ﴿أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [يوسف: 107]. إنّ المباغتة نابعة من عدم الشّعور بالزّمن.

إنّ الحض على التذكر في القرآن بدوره يأتي مرتبطا بالزّمن: ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ﴾ [المدثر: 54] وفي هذا إشارة إلى الحاضر: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [الإنسان: 29]، وفي هذا إشارة لما يترتّب على التّذكّر مستقبلا، وقوله تعالى: ﴿وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الإنسان وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى﴾ [الفجر: 23] وفي هذا إشارة غير مباشرة إلى ما يُتذكّر بعد أن يُصبح ماضيا، على سبيل التّذكير أنّ الظّالمين كانوا غافلين عن التذكّر.

ثانيا: طاقة النظر:

يُنبّه المولى تعالى على أنّ في عباده واحدة من أهمّ الطّاقات وهي طاقة النّظر علما أنّ النّظر في القرآن يحمل معنى البصر والبصيرة، يقول تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: 99]. في هذه الآية يلحظ المخاطَب

كيف أنّ المولى تعالى جمع بين ظواهر متخالفة متعدّدة تجتمع في أشياء وتختلف في أخرى، فهي جميعها ناتجة عن الماء المُنزل من السّماء، وهو واحد في ذاته لكنّ الناتج عنه مختلف شكلا وعددا، بل الشّيء الواحد من هذه المنتجات هو ذاته شديد الاختلاف: ﴿مُشْتَبِهًا وغَيْرَ مُتَشَابِهٍ﴾ الأنعام [99]، وفي هذا إشارة إلى الاختلاف الكامن في الأشياء رغم أنّه قد يبدو متشابها بمعنى أنّه مُشتَبِه، ويلحظ المخاطَب أيضا تكرار فعلي الإخراج ثلاث مرات إيحاء لمعنى الابتداء الذّي يقود لا محالة إلى الانتهاء، وهو المعنى الذّي يشير إليه قوله تعالى: ﴿انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ ويَنْعِهِ﴾ [الأنعام: 99] وهو معنى لا يقتصر على فعل الإثمار واليناعة بل يشير إلى مآلهما، إذ إنّهما ليسا دائمين لأنّه سيصبح هشيما.

إنّ فكرة الانتهاء هذه التّي قد لا تظهر من خلال نصّ الآية تُعضده آيات أُخَر من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿أَولَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السّمَاواتِ والْأَرْضِ ومَا خَلَقَ الله مِنْ شَيْءٍ وأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 185]، فأمر الإبداء والإنهاء لا ينطبق على ما يظهر من نباتات فحسب بل على كلّ: ﴿ومَا خَلَقَ الله مِنْ شَيْءٍ﴾. لكنّ الفرق يكمن في أنّ هذه الآية تشير صراحة إلى المنتهى: ﴿أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ﴾ وإن بدا بُعْدُ ما استدلَّ عليه والمُستدَلِّ به، ونعني بهما قُرب الأجل أوّلا، وملكوت السّماوات والأرض وما خلق الله من شيء ثانيا. وهو ما يتطلب أن يتدخل النّظر في استكناه العلاقة بينهما وربط أحدهما بالآخر. هذه الدّلالة يعضدها أيضا قوله تعالى: ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ موْتِهَا إِنّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وهُو عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الروم: 50]، إنّ إحياء الأرض لا يتجلى إلاّ من خلال ما فيها من نبات وثمر وأشياء، وإنّ النّظر في ذلك وحده الذّي يكشف قدرة الله على إحياء ذلك بعد موته وهو ما ينطبق على الكائن البشري. ففعل الإماتة والإحياء فعلان متراتبان في الزّمان وبهما يُستدلّ

على ما لم يأت بَعدُ من زمان وهو يوم البعث. ويربط الله تعالى بين فاعلية النّظر وظاهرة الزمان في قصة الذّي تساءل:

﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: 259]. فإذا كان من الطّبيعي الإجابة على السّؤال بأن أماته الله ثمّ بعثه، فإنّ العلاقة تبدو بعيدة بعض الشّيء عن التّساؤل: كم لبثت؟ ولعلها تبدو أبعد ظاهريا عن قوله: ﴿فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وشَرَابِكَ لَمْ يتَسَنَّهْ وانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ ولِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾ [البقرة: 259]. إنّ الرّبط بين كلّ ذلك عبر النّظر هو الذّي يمكن من الوصول إلى السرّ الكامن خلف ذلك وهو أنّ الموت والحياة وما يحكمهما من زمان هو بيد الله وحده وأن تقدير ذلك كلّه بيده وحده، لذلك يكون جواب السّائل فيما بعد: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، فعلمه هذا إنّمَا حصل بفعل النّظر.

ولأنّ النّظر يحتاج إلى طاقة السير تعضده وتمكّنه، فكثيرا ما يقرن الله تعالى بين الطّاقتين، فيقول: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: 20]. فهو هنا يحدّد الهدف من السير والنّظر وهو معرفة مُبتدأ الخلق ومآله الذّي هو البعث. وقد يجعل الطاقتين معا: طاقة السير وطاقة النّظر ذاتهما معينا لطاقة التذكر: ﴿أَولَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [الروم: 9]. فهو في قوله هذا جمع السير والنّظر إلى تذكر الماضي، إنّ الربط بين الطّاقات المذكورة: السير والنظر والتذكّر من شأنه أن يجعل الإنسان يُعايش سيرورة الزمان ويدركها حقّ الإدراك، مع العلم أنّ إدراك الزمن ليس هدفا نهائيّا مقصودا لذاته، بل هو ذاته طريق إلى هدف أسمى منه، وهو أن يحيا العبد حياة حقة لا وهْمَ حياة مصداقا لقوله ﷺ (مثل الذّي يذكر الله والذّي لا يذكره كمثل الحيّ والميّت)، فالميت يفقد إدراك الزمان ومن لا يدرك الزمان هو أقرب إلى الموت، من هنا نفهم سرّ إماتة ذلك الذّي تساءل ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ

اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ [البقرة: 259] فظنّ أنّه لبث يوما أو بعض يوم، ذلك أنّه بموته فقد العلاقة بالزّمن فكذلك الذّي لا يذكر يفقد علاقته بالزّمن.

إذن، فالحض على فعل النّظر هنا ليس الهدف منه الإشارة فحسب إلى عظمة فعل الإحياء بعد الإماتة والإعجاز فيه، بل الهدف فضلا عن ذلك هو هذا المآل الذّي يَنتُج عنهما، ففِعلا الإماتة والإحياء ليسا خالدين في ذاتهما بل هما محكومان بدورهما بمآل نهائيّ هو يوم البعث.

إنّ فاعلية النّظر مرتبطة بفاعلية التذكّر وفاعلية التدبر، فالنظر فكر يؤدي إلى علم أو اعتقاد أو ظنّ، والتدبّر عبارة عن نظر في عواقب الأمور، والتذكّر نظر فيما مضى عبر الذاكرة، فكأنّ الفاعليات الثلاث يُكمّل بعضها بعضا، تختص إحداها بالماضي لتستخلص منه العبر التّي تتمّ عن طريق التدبّر في العاقبة والمآل بينما يختصّ النّظر بالجمع بين الفاعليتين من خلال ما هو حاضر أمام الإنسان.

ثالثا: طاقة التفكّر.

إضافة إلى طاقة التذكر والنّظر ينبه المولى تعالى في عباده طاقة التفكر، وقد يعتبر بعض أنّ التدبر مرادف للتفكر والنّظر، في حين قد يرد بعض بأن ليس في القرآن مترادفات، ولسنا بصدد ترجيح رأي على آخر إذا قلنا بأنّ هنالك فروقا بين هذه المفردات التّي قد تبدو متداخلة، إلاّ أنّ هناك فروقا طفيفة تفصل أحدها عن الآخر، إذ ترى بعض المعاجم أنّ:

- النظر: فكر يؤدي إلى علم أو اعتقاد أو ظنّ.
- التدبر: عبارة عن نظر في عواقب الأمور وهو قريب من التفكر.

إلاّ أنّ التفكّر تصرف القلب بالنّظر في الدّليل والتدبّر تصرفه بالنّظر في العواقب.

- الفكر: ترتيب أمور معلومة للتّأدّي إلى مجهول.

غير أنّ إيراد القرآن لهذه المفردات قد تكون له من الخصوصية ما يجعله مختلفا عن المعاجم، يقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: 191]. فمن خصائص التفكّر هنا أنّه جاء داعما لفعل الذكر ومُنصبا على ظاهر من الحياة، هو السّماوات والأرض، ممّا ترتّب عنه نتيجة مباشرة تتمثّل في أنّ ما خلقه الله ليس باطلا، ممّا يترتب عنه نتيجة أخرى هي المعرفة بالمآل ﴿فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ إنّ الالتفات في سياق يتكلّم فيه الله تعالى عن عباده الذّين يذكرونه قياما وقعودا وعلى جنوبهم، حيث يتكلّم عنهم بضمير الغائب، وفجأة يتمّ الالتفات حيث يصبح المتكلّم ما يعود عليه ضمير الغائب سابقا وهو المؤمن يصبح متكلما ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ والمتكلّم يُصبح مخاطبا ﴿سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾.

إنّ معرفة الحقّ من الباطل وهو أمر غيبي نتج عنه معرفة المصير وهو غيب يتمّ الاستجارة بالله منه، فقد تمَّ باستنباط هذا من ذاك، وقد ذكرنا بأن الفكر هو ترتيب أمور معلومة للتَّأدي إلى مجهول.

يقول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: 3] تجمع هذه الآية ظواهر مختلفة ومتعدّدة، إذ تبدأ بمدّ الأرض بحيث تتسع لمجموع من الظّواهر كالرواسي والأنهار اللذين يبدوان أنّهما مختلفان من حيث أنّ إحداهما ثابتة والثانية جارية ومتحركة ويعطف عليها ظاهرة أخرى هي الثمرات التّي تنتمي إلى عالم مختلف، لكنه يجعلها هي ذاتها مقسمة إلى زوجين اثنين بحيث يشملها هي أيضا الاختلاف، وبعدها يشير مباشرة إلى اختلاف اللّيل والنّهار، وقد أشرنا سابقا أنّ من شأن المختلفات والمجزَّءات والمتتابعات أنّها مشمولة بحركة الزّمن، بمعنى أنّها سائرة نحو أجل مسمى، لكن هذا المعنى ليس ظاهرا للعيان بل إنّه يُستكنه بفعل التفكر

الذّي يُعمِّق دلالته قوله تعالى: ﴿إِنّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكّرُونَ﴾، فهو لم يقل: "إنّ ذلك"، بل استعمل حرف الجرّ "في" ممّا يدلّ على أنّ هذا معنى خفيٌّ لا يصل إليه إلاّ القوم الذّين يتفكرون، فنتيجة التفكّر هي الرّبط بين هذه المختلفات التّي قد يبدو أنّها لا يجمعها جامع للوصول إلى الكنه الخفي الجامع بينها والذّي لا يُرى. ويقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللّهُ السّمَاواتِ والْأَرْضَ ومَا بَيْنَهُمَا إِلّا بِالْحَقِّ وأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ [الروم: 8].

إنّ التفكر في النفس يؤدي إلى فهم سر خلق السماوات والأرض، مع ما يبدو من تباعد بين العالمين عالم النفس وعالم السماوات والأرض، فقد يبدوان عالمين لا يجمعهما جامع، لكن الذّين يتفكرون يجعلون وكْدَهم البحث عن السر الذّي يجمع العالمين، فإذا كانت النّفس محكومة بالتحوّل من الطفولة إلى الكبر والتحوّل من الحياة إلى الموت، فهي لها مبتدأ ومنتهى، فهل السماوات والأرض وما بينهما غير مشمولة بهذا الحكم؟ أليس لها مُبْتدأ ولها تحوّلات.

إنّ كلّ ذلك مشمول بالتحوّل والحركة والانتهاء «وأجل مسمى» وهو الحقّ الذّي قد لا يبدو من ظاهر الأمر إلاّ بالتفكّر.

يلاحظ المتدبر أنّ السياقات التّي يُذكر فيها فعل "التفكر" غالبا ما تجمع بين عالمين؛ ظاهر يتمثل في أشياء كونية متعدّدة تبدو مختلفة ومتباعدة لا شيء يجمعها، ممّا قد يبدو لغير المتفكر جمعا بين أمور لا تأتلف، لكن الذّين يتفكرون هم الذّين يستطيعون الوصول إلى السرّ الجامع بينها لذلك يرد التّعبير غالبا عن ذلك بالقول: ﴿إِنّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكّرُونَ﴾ [الروم: ٢١]، مما يوحي بأنّ قوة الآية أمر كامن يحتاج إلى طاقة تستَكْنِهُها.

يقول تعالى: ﴿ثُمّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ الوانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنّاسِ إِنّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكّرُونَ﴾ [النحل: 69] يتبين للقارئ لأوّل وهلة خروج الأسلوب من "الأمر": ﴿كُلِي مِنْ كُلِّ الثّمَرَاتِ﴾ إلى أسلوب تقرير: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا﴾، مع الملاحظة أن

«يخرج» ليس جوابا لفعل الأمر "كلي" الذّي يُنتظر أن يكون مبنيا على السكون، بل إنّه هنا مرفوع بحيث تمّ الالتفات من ضمير المخاطب "أنت" إلى ضمير الغائب "هو" العائد على الشراب، ممّا يدفع القارئ إلى التّساؤل: ما العلاقة بين العبارتين؟ وبتعبير آخر: ما العلاقة بين طلب الأكل والنّتيجة التّي لم يُعبَّر عنها بما يوضح العلاقة، بل على العكس من ذلك فإن النّتيجة تبدو غريبة قياسا إلى الفعل المطلوب، إذ ما العلاقة بين أن يسلك النحل سُبلا، وبين أن يكون الشراب مختلف الألوان شافيا للنّاس، وهنا لابدّ من تدخل الفكر لفهم هذه العلاقة والتدبر فيها، فبخلاف عدد من الكائنات والحيوانات الهائمة والسائمة التّي تحركها الغريزة والتّي تقع على كلّ أنواع الأكل ممّا قد يكون ضارا بالمخلوق، فإنّ النحل خلافا لذلك يُحركه وحي من الله ﴿وأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: 68]، بحيث لا يقع إلاّ على ما هو نافع، مما هو مختلف ومتعدّد بحيث يخرج شرابه مُختلف الألوان لكنه رغم ذلك الاختلاف ينتج عنه شيء مُوحد الهدف وهو شفاء الناس، وهذا المعنى الخفيّ إِنّمَا يتمّ استنباطه ممّا قد لا يبدو للعيان لأوّل وهلة.

وفي سورة الزمر يقول المولى تعالى: ﴿الله يَتَوفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا والّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ ويُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكّرُونَ﴾ [الزمر: 42]، يلفت انتباه القارئ هنا أنّ الله تعالى يبدأ الآية باسم الجلالة "الله" وليس بالفعل على غير العادة، دلالة على أنّ فعل "يَتَوفّى" يتعلّق به، وليس فعلا قائما بنفسه تحكمه الصدفة، بل إنّ المولى تعالى هو المتحكّم في ظاهرة الموت التّي تبدو للغافلين فعلا طبيعيّا لا يختلف عن غيره من الأفعال التّي تبدو غير مُسببَة، ممّا يجعل بعضهم يرى أنّها والموت أفعال عشوائية لا أسباب لها، لذلك يُضيف تعالى: ﴿فَيُمْسِكُ الّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ﴾، مما يوحي بأنّ الموت الذّي يبدو خاضعا للصدفة –كما أشرنا– إِنّمَا هو خاضع لإرادة الله وبسبب منه، فيتحوّل الموت إلى وفاة أو قد

لا يتحوّل، إذ يرسل الله تعالى التّي لم يتوفها إلى أجل آخر رغم موتها، فيؤخرها إلى أجل آخر يتوفاها فيه ﴿إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ وبوسع العلم بمختلف تخصّصاته أن يُدلي بدلوه في فهم هذه الظاهرة المحيّرة، لذلك فإنّ المولى تعالى ترك المجال مفتوحا أمام التفكر به

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ﴾ بالجمع وليس آية كما هو الشّأن في السورة السّابقة [النحل: 42].

ويقول الله تعالى في سورة الجاثية: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 13]. إنّ اختتام الآية بقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾بجمع كلمة آيات، في حين أنّه في غير هذا المكان قد يفردها «إنّ في ذلك لآية»، في هذا دليل على أنّ اسم الموصول العائد على المفعول به "ما" المكررة مرتين يعود على كلّ ما تشمله السماوات والأرض من كائنات مسخرة بقدرة الله لا تملك من أمرها شيئا وكما أنّ لها مبتدأ ولها حركة وثباتا فإن لها مُنتهى، وهو ما لا يُدركه إلاّ الذّين يتفكرون، وأمّا غيرهم فمصيرهم الهلاك، وهو ما تشير إليه الآية قبل ذلك: ﴿هَذَا هُدًى وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِيمٌ﴾ [الجاثية: 11]، والآية التّي بعدها: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [الجاثية: 15]؛ بمعنى أنّ فهم الآية إنّما يتحدّد انطلاقا من السّياق الذّي وردت فيه، علما أنّ سياق السورة منذ بدايته يُشير إلى آيات متعدّدة فيما بين السّماوات والأرض يتوعد الله الذين لا يفكرون فيها ولا يؤمنون بالعذاب الأليم في كلّ الآيات التّي تسبق الآية 13 وبتعبير آخر، فإنّ التّركيز هنا على الكافرين أرجحُ لأنّهم عطلوا طاقة التّفكُّر فيما يحمل أدلة على الحقّ.

رابعا: طاقة التعقل:

يقول تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللّهُ الْمَوْتَى ويُرِيكُمْ آيَاتِه لَعَلّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 242]، ويقول في سورة النور: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [النور: 61]، وفي سورة العنكبوت: ﴿ولَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: 35]، ومثل هذا في القرآن الكريم كثير، حيث يُشير المولى أنّه قد بيّن الآيات وأراها لعباده ثم يطلب منهم أن يتعقّلوها أو يُعاتبهم لماذا لم يعقلوها، بحيث يتّضح أنّ فعل التعقل هنا يقع على ما تمّ تبيينه، وبتعبير آخر يقع على أدلة تكفَّل الله سبحانه وتعالى بإيضاحها، وأنّ مسؤولية عدم التعقل ناشئة من أنّ الدّليل واضح لكن العقول عميت عن تبصُره ﴿وقَالُوا لَوْ كُنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنّا فِي أَصْحَابِ السّعِيرِ﴾ [الملك: 10]، ﴿ولَقَدْ أَضَلّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ [يس: 62]وعليه انطلاقا من هذا فإنّ الله تعالى إذ يقول: ﴿اعْلَمُوا أَنّ اللّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيّنّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد: 17].

يتكفل هو بإعلام المخاطبين بأنّ هناك موتا بعد الحياة، ويُضيف بأنّه قد بيّن لهم ذلك، وهو ما يترتب عليه مسؤولية فعل التعقل، فكأنّ قدرة الله تعالى لا تتجلى فحسب في ظاهرتي الموت والحياة باعتبارهما خاصين به وحده لا شريك له، بل باعتبار أنّهما متتابعان وأنّ الحياة تأتي بعد الموت تتابعا ليس بخالد، إذن هو ذاته إلى منتهى، وهو ما يؤكّده الله تعالى في سورة الجاثية: ﴿واخْتِلَافِ اللّيْلِ والنّهَارِ ومَا أَنْزَلَ اللّهُ مِنَ السّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الجاثية: 5]، أي أنّ المطلوب ليس في ظاهرتي الموت والحياة في حدّ ذاتهما باعتبارهما فعلين مُعْجزين، بل إضافة إلى ذلك يشير المولى إلى اختلاف اللّيل والنّهار مقدّما ذلك على ما ينزله من السّماء من ماء فيُحي به الأرض بعد موتها، وهو ما يوحي بأنّ فعلي حياة الأرض وموتها يأتيان في سياق زماني يتمثل في اختلاف اللّيل والنّهار، مما

يؤكّد فكرة السيرورة نحو الأجل المسمى لذلك يختم الآية بقوله: ﴿آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾. هذا السياق الزماني المؤشر إليه باللّيل والنّهار يتكرّر في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وهُو الّذِي يُحْيِي ويُمِيتُ ولَهُ اخْتِلَافُ اللّيْلِ والنّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [المؤمنون: 8]، وعلى الإجمال فإنّ الحض على التعقل غالبا ما يأتي في سياق أدلة قدّرها المولى سبحانه وتعالى وهي أدلة ظاهرة تحتاج من العبد أن يتمعن فيما تمّ تبيينه منها.

خامسا: طاقة السمع:

يُميز **الراغب الأصفهاني** في مفردات القرآن بين السّمع بالأذن وسمع الفهم فيقول: «يُعبَّر تارة بالسّمع عن الأُذُن، نحو: ﴿خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ [البقرة: 7]، وتارة عن فعله كَالسَّمَاعِ نحو: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾ [الشعراء: 212]، وقال تعالى: ﴿أَوْ الْقَى السَّمْعَ وهُو شَهِيدٌ﴾ [ق: 37]، وتارة عن الفهم، وتارة عن الطاعة، تقول: اسمع ما أقول لك، ولم تسمع ما قُلتُ، وتعني لم تفهم. قال تعالى: ﴿وإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا﴾ [الأنفال: 31]، وقوله: ﴿سَمِعْنَا وعَصَيْنَا﴾ [النساء: 46] أي فهمنا قولك ولم نأتمر لك»6. ويذكر **الأصفهاني** أمثلة كثيرة يستدلّ بها على هذا المعنى الثاني* أمّا في الفرنسية فيلاحظ أنّ كلمة السّمع تستعمل بالمعنيين: سمع الأذن (tu m’as entendus) وسمع الفهم(ils (s’entendent bien هما متفاهمان.

---

6 الأصفهاني الراغب، المفردات في غريب القرآن، دار ابن الجوزي، ط1، القاهرة، 2012 ص266.

* لمزيد من التّفصيل ينظر: ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق: محمّد حامد الفقي، دار الفكر، 2010، ج1، ص 483.

إنّ كلمة السّمع ومشتقاتها ترد في القرآن الكريم بمعنيين: معنى قاموسي مألوف وهو استقبال الصّوت بواسطة حاسة الأذن لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً﴾ [يوسف: 31]، ومعنى خاص بالقرآن الكريم هو أقرب إلى معنى الاستيعاب والفهم، كقوله: ﴿والله أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [النحل: 65]، قد يُظن بأن كلمة "يسمعون" هنا تتعلق بالخطاب أي تنطبق على الآية ذاتها، بمعنى أنّه خطاب لهؤلاء القوم، في حين أنّ السياق يدل على غير ذلك، إنّه خطاب عنهم، فالكلام عن الماء والسّماء والأرض بضمير الغائب هو أيضا كلام عن الذّين لا يسمعون بضمير الغائب، فكلاهما مُتحدث عنه وليس إليه، إذ نحن هنا في مقام سرد وليس في مقام مخاطبة لهؤلاء السامعين.

وكما أنّ كلمة النّظر قد تشمل البصر والبصيرة، فكذلك كلمة السمع قد تشمل سمع الأذن وسمع الوعي كما في قوله تعالى: ﴿سَمِعْنَا وأَطَعْنَا﴾ [البقرة: 285]

يلاحظ أنّ طاقة السّمع لدى الإنسان في القرآن الكريم قابلة للإنماء، بحيث تصبح طريقا للإيمان وحسن الجزاء، وقد تكون عرضة للإهمال فتصبح كالعدم وإن وجدت كما في قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179] وأما قابليتها للإنماء والتزكية فتتجلى في قوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]؛ لأنّ القلوب والسّمع هما أمران يُكتسبان بفعل السير في الأرض والتدبر في آياتها، وهو ما يدل عليه فعل "فتكون" الذي من معانيه التّكوُّن والنشوء، واللافت في هذا هو الربط بحرف "الفاء" بعد ذلك للكلام عن أنّ العَمى ليس في البصر بل في البصيرة، وذلك إمّا للإشارة إلى التشابه بين طاقتي السّمع والنّظر من وجه، وإمّا للإشارة إلى تكافل الطّاقتين معا وتنميتهما معا من أجل تنمية طاقة البصيرة في القلب، وهو بدوره ما ينشأ عنه الإيمان، لكن إهمال تنميتهما ينشأ عنه الكفر عند الذّين ﴿لَهُمْ آذَانٌ لَا

يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ وهو ما يؤكده قول المولى: ﴿ومَثَلُ الّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلّا دُعَاءً ونِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171]، فواضح من آخر الآية ارتباط الحواس الثلاث بالعقل ارتباط السبب بالنتيجة، وهو ما توضحه بداية الآية بالتشبيه الفريد من مثل الذّي شبه فيه الكفار بغنم يصيح بها راعيها، فهي لا تفهم عنه مؤدى كلامه وإن كانت تتلقى صوته، أمّا الفرادة في التّشبيه ففي أنه شبههم بالذّي يُطلق الصوت لا بالذي يتلقاه، وقد سمى ذلك نعيقا وهو صوت الغراب المتميّز بالنشاز، فكأن صوت الراعي يرتد إليه على شكل نعيق، فالغنم بعدم فهمها لما تسمع رغم استقبالها لصوته تجعله يرتد على صاحبه.

تتجلى طاقة السّمع على الفهم والاستيعاب أكثر في قوله: ﴿هُو الّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ والنّهَارَ مُبْصِراً إِنّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [يونس: 67] حيث اللافت هنا أنّه ذكر علامتين متعلقتين في عرف الناس بالبصر وهما اللّيل والنهار، لكنه هنا جعل ذلك متعلّقا بالسّمع، ذلك أنّهما آيتان من الوضوح والدّلالة بحيث تبدوان صارختين على الإنسان أن يتدبّرهما ويَعي ما فيهما من آيات ولم يقل آية واحدة، فهما علامتان فضلا عن غنى كلّ واحدة منهما على حدة، فهما مختلفتان بينهما، فجعل صفة اللّيل متعلّقة بالمخاطبين ﴿لِتَسْكُنُوا فِيهِ﴾، بينما جعل صفة البصر مرتبطة بالنّهار لشدة اشتماله على العبر وبروزها فيه لمن يريد أن يعتبر. وبناء عليه يتّضح أنّ طاقة السّمع كما أنّها قابلة للإنماء بوجه فهي قابلة للتحوّل بوجه آخر، لا بمعنى الوظيفة، بل بمعنى النتيجة، فالأذن هنا لا تؤدي وظيفة الإبصار وإنّمَا تعضدها من أجل إدراك ماهية الزّمان متمثلة في آيتي الليل والنّهار، وهو ما يُنمي بصر القلب ويجعله يدرك تلك الماهية خير الإدراك أو لنقل يجعله يحيا الزّمن.

يُعمِّق المعنى السّابق قوله تعالى: ﴿واللّهُ أَنْزَلَ مِنَ السّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [النحل: 65]. فإيراد السّمع

حين الكلام عن إنزال المطر من السّماء لا يُفهم إلاّ في سياق فهم أنّ السّمع هنا صار له دور أسمى بإدراك معنى الحياة والموت المُمَثل لهما بموت الأرض وإحيائها، فكما تمّ تحويل الاثنين من النبات إلى الأرض، فكذلك يستطيع الإدراك أنّ يحولّهما إلى الكائن البشري وغيره من الكائنات ويعرف أنّ القدرة على الإنشاء والإنهاء بيد الله وحده، لذلك بدأ الآية بلفظ الجلالة "الله" وأسند إليه أفعال الإنزال والإحياء والإماتة، فقدرته تعالى تطال النبات والأرض والإنسان، وأنّ هذه المعاني كما أشرنا صارخة بالإنسان لكنّه صراخ خفي لا تدركه إلا البصائر النيّرة.

يتكرّر معنى التحوّل هذا من طاقة البصر إلى طاقة السمع في عدد من آيات القرآن الكريم كما في قوله تعالى: ﴿ومَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهمْ مسْلِمُونَ﴾ [النمل: 81]، حيث يلاحظ الانتقال المفاجئ من الكلام عن هداية العُمي إلى إسماع المؤمن لما يقال حيث يتوقف اهتداء العُمي على القابلية للسّمع، وهذه بدورها مشروطة بالإيمان المقرون بالإسلام.

يزداد هذا التّحوّل وضوحا في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيكمُ اللّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غيْرُ اللَّهِ يأْتِيكمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾ [القصص: 71]حيث تبدأ الآية بفعل الرؤية وتشير إلى ظاهرة اللّيل التّي يفترض أن لها علاقة أكثر بالبصر يعقبها تساؤل: ماذا لو أنّ هذا اللّيل كان سرمدا، فمن يأتي بالضياء؟ يتلو ذلك تساؤله تعالى: «أفلا يسمعون» فيجعل مهمّة إدراك كلّ تلك المُبصرات منوطة بالسّمع، فسرمدية اللّيل، وهي أمر مرتبط بالزّمن، أمر لا يتعلّق بالبصر، بل يتعلّق بالفهم والاستيعاب، وهما فاعليتان تمّ تحويلهما إلى طاقة السّمع التّي إليها يُوجّه السّؤالان.

لعلّ كثيرا من هذه المعاني تتضح من قوله تعالى: ﴿ومنْ آيَاته مَنَامُكُمْ بِاللّيْلِ والنّهَارِ وابْتِغَاؤُكُمْ منْ فَضْلِهِ إِنّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾

[الروم: 23] حيث جعل التمعن في آية النوم في اللّيل والنّهار، جعل كلّ ذلك مرتبطا بطاقة السّمع مع أنّها ظاهرا آيات متعلّقة بالبدن كلّه، فأناط إدراكها بالسمع وحده بعد أن أصبح من شأنه أن يقوم بدور البصيرة، وأكثر من ذلك، قد يُنيط الله تعالى بالسمع مهمة التذكر والإدراك بالتمعن في ما حصل للقرون السابقة، وذلك في خلال قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ﴾ [السجدة: 26] فبعد أن كان قد جعل مهمّة الاعتبار للقرون الأولى خاصة بالتذكّر والنّظر فيما سبق جعل هذه المهمّة أيضا من مهام السّمع.

يبحث المفسرون والدّارسون عن الاختلاف بين التفكر والعقل ومؤدى كلّ منهما في القرآن، ولا شكّ أنّ هنالك اختلافا وتشابها بين المفهومين، لكنّ الذّي يهمنا هو أنّهما طاقتان تتكاملان ولا تتناقضان وتُكملان معا عددا من الطاقات التّي يعمل القرآن على تنبيهها وحشدها في الإنسان كالتذكر والنظر والسّمع من أجل هدف موحد هو معرفة الحقّ والباطل من جهة ومن أجل معايشته مسألة الزّمان من جهة أخرى، ولاشكّ أن معرفة السياق الذّي ورد فيه ذكر كلّ طاقة منهما ونعني بهما العقل والتفكر يُسهم في فهم دور كلّ منهما وحدود ما يختلفان فيه وما يشتركان.

إنّ الكلمتين تردان متباعدتين في سورة يونس، لكنّ السياق الذّي يجمعهما واحد منذ أوّل السّورة، وهو سياق يُشير في عمومه إلى حقيقة انقضاء الحياة الدّنيا وحتمية مجيء اليوم الآخر والبعث والحساب، حيث الناس في موقفهم من هذه الحقيقة صنفان مؤمن وكافر، وفي هذا السياق يُنبه المولى سبحانه عباده بالقول: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: 24]. من هذه الآية يتّضح أنّ الحياة

الدنيا محكومة بالحركة وسرعتها وبالتحوّل واختلافه، حيث يأتي ذلك من خلال أسلوب الحصر ليوحي أنّ الحياة الدّنيا ليست شيئا سوى شبيه بماء يجري ويختلط بنبات الأرض فتتزين به وتتزخرف حتى تبدو كأنّها دائمة، فيأتيها أمر الله ليلا أو نهارا فتُصبح كأن لم تكن، وممّا يُلفت الانتباه جعله شبيه الدّنيا وهو الماء المختلط بالنبات ليس سوى مأكول للناس والأنعام ممّا يوحي بأنّه ليس دائما ولا هو ذا شأن، إذ مصيره الأكل أي الانتهاء نهاية يُعبّر عنها بالقول: ﴿كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ﴾، وهو تعبير عن سرعة الزوال وعن التحوّل من غنى إلى عدم، هذا المآل يظهر في المشبه به وهو "الماء والنبات" ولا يظهر في المشبه "الدّنيا" المشمولة بجريان الزمان إلى نهايته المحتومة، وهو ما يتطلب إعمال التفكر كما تشير نهاية الآية.

إنّ المتمعن في السياق السّابق للآية المذكورة منذ بداية السورة يُلاحظ أنّه في أغلبه يدور حول بداية الكون ونهايته منذ أن خلق الله السماوات والأرض وقوله في الآية الثالثة: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: 3]، وقوله في الآية الرابعة: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أليمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ [يونس: 4]، مشيرا إلى أنّه هو الذّي يبدأ الخلق ثمّ يعيده لأجل الحساب مذكرا بعدد من الآيات التّي تدلّ على هذه الحقيقة وهي أنّ اليوم الآخر حقّ لا مراء فيه، لكن فئة من النّاس لا ترجو لقاء الله مطمئنة إلى دوام الدّنيا غافلة عن تلك الآيات التّي تدحض ما يظنون، مع أنّ قرونا مضت قبلها لم تدم لها الدّنيا لكنّها رغم ذلك ما كانت لتؤمن، فكان جزاؤها كجزاء السّابقين.

إنّ الكلام يجري في أغلبه على هذه الفئة التّي لا ترجو لقاء الله، ومهما تترى أمامها الآيات فهي لا تعتبر، ويستمر اختفاء هذه الحقيقة في أجيال متتالية

حتى إذا بَعُد العهد بالنّاس وزاد ابتعادهم عن الحقّ –وهو ما تُعبر عنه الآيات السّابقة من الآيات المذكورة–جاءت هذه الآية لتنبّه النّاس إلى وجوب بذل جهد من التفكر لمعرفة أنّ ما يبدو لهم من دوام الدّنيا لا يعدو أن يكون شبيها بماء أُنزل من السّماء، فهو له بداية ومتى ما اختلط بنبات الأرض المزخرف أصبح حصيدا. إنّ فعل التفكّر هنا بحاجة إلى جهد لاستكناه العلاقات الخفيّة متمثّلة في البعد الزّماني الذي قد لا نلمسه رغم المؤشرات الزمانية كالليل والنهار والأمس، لكنّ آية تأتي في السياق بعد ذلك تَخلصُ إلى هذا الهدف بشكل صريح: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنْ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ﴾ [يونس: 45].

إنّ الآية الأخيرة هذه تأتي بعد الكلام عن فئة من النّاس تقول عنهم الآية: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 42] فالملاحظ أنّ الكلام عن هذه الفئة يأتي منفيا فهم «لا يعقلون» ويأتي السياق القريب من الآية مشيرا إلى الشركاء الذّين لا يستطيعون أن يبدأوا الخلق أو يعيدوه، بينما الله تعالى يبدأ الخلق ويُعيده، ثمّ يشير السياق إلى الذّين يكتفون بإتباع الظنّ وبعدها الذّين يتّهمون **الرّسول** ﷺ بالافتراء فيصفهم بأنّهم ظالمون، ويذكر أنّهم فريقان والله أعلم بالمفسدين والمكذبين منهم حتى إذا جاء ذكر الذّين «لا يعقلون» كان ذلك في سياق سلبي ممّا يوحي بأنّ العقل ليس إيجابيا كلّه ما لم يقترن بسمع واعٍ وهو ما يدل عليه قوله: «ومنهم من يستمع إليك» وقوله: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ﴾ فالسّمع الذّي لا يؤدي إلى الفهم والتدبر هو في حقيقته صمم مُقترَن باللاعقل، من هنا فإنّ العقل من مميزاته ارتباطه بحواس ظاهرة كالسّمع والنّظر والنّطق، فبها يكون وبدونها لا يكون، وليس كذلك التفكر الذّي يبدو أنّه لا يأتي إلاّ في سياق إيجابي الذّي يبدو أنّه أكثر ارتباطا بالباطن وأقدر على استكناه ما خَفيَ من الحقائق للعقل الذّي يظهر أنّه

يحتاج إلى ما هو ملموس من الظّواهر والعلامات ليكتشف ما استتر منها من آيات.

إنّ هذا الاختلاف بين الطّاقتين: التفكر والعقل، قد يزداد وضوحا من خلال الآيات الأُول من سورة الرعد، حيث الآيتان الأوليان قال تعالى: ﴿المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ والّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبّكَ الْحَقُّ ولَكِنّ أَكْثَرَ النّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ (1) اللّهُ الّذِي رَفَعَ السّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وسَخّرَ الشّمْسَ والْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلّكُمْ بِلِقَاءِ رَبّكُمْ تُوقِنُونَ﴾

[الرعد 1-2] تتحدثان عن عالم غيبي كلّه، فتتكلم عن الله وعن رفع السّماوات بغير عمد وعن الاستواء على العرش وعن تسخير الشّمس والقمر حيث كلّ ذلك يجري إلى أجل مسمى بتدبير الله وتفصيله، وكلّها كما نلاحظ أمور غيبية تحتاج إلى يقين قوي ذلك أنّها مرتبطة بما لا يظهر للعيان ولكنّ أصحابه موقنون به. أمّا الآية الثالثة بعدها والتّي يرد فيها الكلام عن طاقة التفكر فتُحولّنا إلى عالم أكثر ملموسية وحضورا، وهو مدّ الأرض وتزويدها بالرواسي والأنهار واحتوائها على كلّ الثمرات أزواجا، إضافة إلى ما فيها من ليل ونهار، وهي ظواهر رغم ملموسيتها تبدو علاقاتها متباعدة كما هو الشأن بين الرواسي والأنهار وأزواج الثمرات وغشيان اللّيل والنهار، لكنّ المُتفكر يُدرك أنّ هذه الظّواهر على اختلافها إنّمَا هي علامات زمانية تجري إلى منتهى بحكم تعددها وتتابعها، وهو ما يُوضّح أنّ التفكر يحتاج إلى جهد لمعرفة ما في ذلك من آيات يأتي على رأسها الزمان. أمّا الآية الرابعة: ﴿وفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وجَنّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وزَرْعٌ ونَخِيلٌ صِنْوَانٌ وغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ واحِدٍ ونُفَضّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: 4] فينتقل إلى الكلام عن الأرض وما فيها خلافا للآيتين السّابقتين اللّتين ابتدأ فيها بذكر الذّات الإلهية الخالقة لتلك الظّواهر ولكنه في الآية الرّابعة

يُشير إلى المخلوق لا إلى الخالق، إلى الأرض وما فيها من كائنات تبدو خلافا للآيتين السّالفتين ظواهر متقاربة وإن اختلفت، متنوّعة وإن ائتلفت فهي قطع متجاورات، إضافة إلى جنات من أعناب وزرع ونخيل قد يكون صنوانا وغير صنوان، لكن جميع هذه الظّواهر تُسقى بماء واحد ورغم ذلك فإنّ بعضها أفضل من بعض في الأكل فالآية هنا تُشير إلى كثير مما تلتقي هذه الظواهر ومما تختلف فيه، إلاّ أنّها في أغلبها ملموسة ظاهرة للحواس، بحيث أنّ العقل يستطيع من خلالها الإدراك والتدبر، وعليه فالملاحظ أنّ الفرق بين الذّين يوقنون والذّين يتفكرون والذّين يعقلون هو فرق في درجة غياب أو ظهور الظواهر التّي يتعاملون معها وفي درجة تقارب هذه الظواهر أو تباعدها، وفي مدى خفاء أسرارها أو ظهوره، إذ يتضح أنّ الذّين يوقنون يخاطبهم المولى سبحانه وتعالى بضمير المتكلم «ترونها»، «لعلكم بلقاء ربّكم توقنون»، فهم أقرب إلى الحقيقة رغم بعد وغيب ما يؤمنون به، أمّا الذّين يتفكرون فعلاقاتهم بما هو خفي به يستدلون على ما هو ظاهر، وأمّا الذّين يعقلون فعلاقاتهم بما هو ظاهر ملموس يدركون بحواسهم اختلافه وتشابهه وتعدده وتتابعه، ومن كل ذلك يدركون ما خفي، إنّ علاقة هذه الفئات تتضح من الآية التّي تلي ما سبق:

﴿وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الرعد: 5] والتّي تخلص بشكل صريح إلى مآل الخلق وبعثه ﴿أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾.

المطلب الرابع: التجربة الجوانية للزمن:

العدول عن البنية الخارجية والالتفات إلى البنية الداخلية للزمن.

أولا: التعداد:

ترد كلمة عدد وما يقاربها في الاشتقاق مرات في القرآن مقترنة بما له علاقة بالزّمن، سواء أوردت في سياق دنيوي أو في سياق أخروي، كما في قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (14)﴾ [الإسراء: 14]، وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (5)﴾ [يونس: 5]. وقد يكتفي بعض مُتلقي القرآن بهذه العلاقة الظاهرة في تحديد المقصد من ذلك وهو فضل المولى تعالى بإضاءة وإنارة طريقهم وتعليمهم عدد السّنين والحساب فكأنّها جميعها أفضال مُتساوية القيمة، لكن المُتدبر لما خلف الظاهر يعلم أنّ الضياء والنور فضلان دنيويان يزولان بزوال الدّنيا، أمّا تعليم العباد عدد السّنين فهو تعميق للإحساس بالزّمن وحركته نحو نهايته المتمثّلة في اليوم الآخر ومعايشة ذلك لدى الإنسان بكلّ كيانه، معايشة لا في الأفلاك وبين الكواكب، ولكن في وجدانه وأعصابه بما يتفق مع قول الشّاعر **أحمد شوقي:**

دقات قلب المرء قائلة له *** إنّ الحياة دقائق وثوانٍ

لذلك يَدْأَبُ القرآن على تعميق هذا الإحساس بشكل مكثّف، من أجل الشّعور بالحياة وبعظمة خالقها، وبأنّها منتهية لا محالة إلى خالقها، وإلى لقائه لأجل الجزاء خيرا أم شرا، وأنّ عليه أن يغتنم سرعتها من أجل أحسن الجزاء، لأنّه سيُسأل عن ذلك الزمن كيف عاشه فإن كان غافلا عنه في الدّنيا فسيرتج عليه

ولا يدري الجواب ويظن أنّه عاش ساعة أو سُويعات، فهو بغفلته لم يدرك الزمن ظنا أنّها دنيا دائمة، وما هي إلاّ أمد قصير.

إنّ ربط الإنسان بالزمن في القرآن يسلك أساليب متنوّعة، قد يُشير إلى ذلك بلفظ "عدد" أو ما يقاربه مقرونا بالزمن الطبيعي ومُعززا بذلك كلّ ما قد نبهه المولى في الإنسان ممّا من شأنه أن يجعله حياً بالفعل لا كأهل الكهف ولا كالذي سأل: ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: 259] فأراهم الله الدّليل بأن جعل الزمن يكاد ينعدم في أحاسيسهم لذلك ظنوا أنّهم مرّ بهم زمن قصير.

كما جعل المولى سبحانه طاقات عباده من إدراك وتذكر وتفكر ونظر وعقل وسمع كلّها متأهبة لفهم ومعايشة الزمان من خلال كلّ ما يُمثله من كائنات وظواهر ابتداء من السماوات والأرض وانتهاء إلى أصغر النباتات والحيوانات فقد زاد فهيأ له كل أسباب معرفة الزمن الطّبيعي الخارجي، فجعل كثيرا من تلك الكائنات والظواهر نفسها كالشمس والقمر والليل والنهار والنجوم –التّي كانت سببا في معايشة الزمن داخليّا عبر الطّاقات– سبيلا لإدراك الزمن الخارجيّ ومعرفته، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (5)﴾ [يونس: 5]، فجعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل من أجل معرفة عدد السنين والحساب حيث يتضح من الآية أن هذه الظواهر متعددة المهام لها دور جليل هو العلم بعدد السنين والحساب، حيث كرّر كلمة العلم في آخر الآية «لتعلموا»، «لقوم يعلمون» فبعد أن كان القرآن يُنبه مرارا إلى وجوب التفكر في هذه المخلوقات في اختلافها وتتابعها وتعددها، عاد هنا فجعلها سببا إلى العلم الذّي هو معرفة الدلالة وكيفية استنباط الدّليل من أقرب وجه، فكان التعداد والحساب هو الوجه الأقرب، إذ لو تشابهت تلك الظواهر وامتدت دونما تعدّد لجعلت الإنسان يعيش في سديم، لا يُعرف أوّله ولا آخره من جهة ولتعطّلت بذلك مصالح الخلق ومنافعهم، لكنه تعالى لم يفعل

ذلك ولم يَمُنَّ بكلّ هذه الفضائل لمجرّد مصالح الحياة الدّنيا، فقال: ﴿مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلّا بِالْحَقِّ﴾ [يونس: 5] فجعل كلّ ذلك طريقا للتّمييز بين الحقّ والباطل، ويتمثّل الحقّ هنا في أنّ الحياة الدنيا مهما بدت طويلة فهي قابلة للعدّ والحساب وأنّ مآلها إلى الانقضاء، فمن الباطل الاعتقاد أنّها دائمة في حين أنّ كلّ ما فيها يدلّ على الابتداء والتحوّل والتغاير فالانتهاء، وهو ما تؤكّده الآيتان السابقة واللاحقة، فسبق ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلّا بِالْحَقِّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وعْدَ اللّهِ حَقًّا إِنّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ والّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وعَذَابٌ اليمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ (4)﴾ [يونس: 4] وأتبع ذلك بقوله: ﴿إِنّ فِي اخْتِلَافِ اللّيْلِ والنّهَارِ ومَا خَلَقَ اللّهُ فِي السّمَاواتِ والْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتّقُونَ(6)﴾ [يونس: 6] وهو السّياق المتعلّق ببدء الخلق وانتهائه، وأنّ ذلك ليس إلاّ الحقّ مما يجعل عزل الآية عن سياقها يُقصر الفهم على ما لهذه الظواهر من فوائد دنيوية عاجلة كالضياء والنور ومعرفة الحساب، ولو كان ذلك المقصد هو النهائي فعلا ما أكّد على كلمة الحقّ مرّة أخرى مُستعملا أسلوب القصر : ﴿مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلّا بِالْحَقِّ﴾، ومُردفا بقوله: ﴿يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾. فالعلم هنا وبالنّظر إلى السياق العام للآية لا يقتصر على العدد والحساب، بل هو مرتبط بعلم أشمل يتعلق بمعرفة الزّمن الذّي لم يخلق ليستمر ولا لذاته، لذلك يأتي بعد الآيات السابقة قوله تعالى: ﴿إِنّ الّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ورَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا واطْمَأَنُّوا بِهَا والّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ (7) أُولَئِكَ مَأْواهُمُ النّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (8)﴾ [يونس7–8] فلاشكّ أنّ الغفلة هنا ليست غفلة عن منافع الشمس والقمر ولا عن جدوى العدّ والحساب في الدنيا بقدر ما هي غفلة عن القصد من وراء ذلك كلّه وهو حتمية مجيء الآخرة ومعها الحساب وأن ذلك مرهون بمدى إحساس المرء بالزمن.

تكرر الإشارة إلى فضل معرفة العدد والحساب في آيتين أو ظاهرتين أُخريين هما الليل والنّهار في قوله تعالى: ﴿وجعَلْنَا اللَّيْلَ والنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وجعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ ولِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ والْحِسَابَ وكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا (12)﴾ [الإسراء: 12] إنّ متدبر هذه الآية إن قصر عليها وحدها أو لم يكن عارفا بالسياق الذّي تخللته فيكتفي بفهم أن المقصد منها هو ذكر فضائل الله على العباد من نور وظلام وسكون وحركة لابتغاء الفضل ومعرفة بالعدد والحساب، لكن هذا وحده مدعاة للتساؤل: أهو المقصود من قوله: ﴿وكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ أم أنّ وراء ذلك قصدا أعمق؟

إنّ معرفة الجواب تتوقف على معرفة السياق السابق واللاّحق للآية المذكورة فهي مسبوقة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ويُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا (9) وأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا اليمًا (10) ويَدْعُ الإنسان بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وكَانَ الإنسان عَجُولًا (11)﴾ [الإسراء 9-11]فمن هذه الآيات يتبيّن انقسام الخلق إلى فئتين إيزاء الإيمان بانتهاء الحياة ومجيء اليوم الآخر، هناك حيث الأجر الكبير نصيب المؤمنين به وحيث العذاب الأليم مصير الكافرين به، وهم الذّين كانوا يستعجلون بالعذاب سخرية منه تماما كما يستعجلون بالخير ﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا والَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا ويَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ (18)﴾ [الشورى: 18]. إذن ففي مثل هذا السياق تأتي الآية المذكورة آنفا مشيرة إلى عدد السنين والحساب من خلال آيتي اللّيل والنّهار، واللافت أنّها تبدأ بالواو التّي بحسب ما قبلها ليست حرف عطف كما قد يُظن، وهو ما يُعزز فكرة ارتباطها بما قبلها من سياق، كما أشرنا، مع ضرورة التنبيه إلى السياق اللاحق للآية المذكورة حيث يقول المولى مباشرة بعدها ﴿وكُلَّ إِنْسَانٍ الزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ونُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا (13) اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (14)﴾ [الإسراء 13-14] في هذه الآية يتمّ الالتفات من الضمير الغائب إلى

ضمير المخاطَب التفاتا مُفاجئا دليلا على سرعة الانتقال من الدّنيا إلى الآخرة وسرعة انقضاء الزمن حيث يجد الإنسان نفسه أمام اليوم الآخر في مواجهة الحساب.

لقد أشرنا سابقا إلى أنّ الله تعالى ربط بدأ خلق السماوات والأرض ببداية الزمن الخارجي ممثلا في اثني عشر شهرا منذ أن خلق السماوات والأرض كأنّما ليؤكّد أنّ هذا ناموس لا يتغيّر حتى يستقيم الحساب لدى البشر لقوله: «مما تعدّون»، لكن البشر في ذلك مختلفون من جهة الإيمان بجدوى الحساب والعدد وبالهدف النهائي منه، فالمؤمنون يؤمنون أنّ الحساب ليس مقصودا لذاته، بل هو لمعرفة أنّ ذلك العدد له نهاية مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ (103) وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ (104)﴾ [هود 103-104]. فسيرورة الشهور والأيام ليست خالدة بل لها خاتمة، وهي ليست خاضعة للصدفة وإنّما هي معدودة محصورة، لذلك يشير في الآيات التي بعدها إلى الاختلاف في الموقف من هذه الحقيقة، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ (105)﴾ [هود: 105]، حيث إنَّ الكافرين يظنون أن تتالي الأيام والشهور أمر خالد، في حين أن الحقيقة التي يشير إليها المولى من أنّ الخلود الحقيقي يكون بعد مجيء اليوم الآخر الذّي يضع حدّا لهذا التتابع القابل للعد والإحصاء.

وكما يعقب أيام الدنيا يوم خاتم في هذه الآية، فكذلك في سورة مريم بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا (84) يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا (85) وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْدًا (86)﴾ [مريم 84-86] إذ تأتي كلمة "يوم" هنا مفاجئة بالنظر إلى ما قبلها وهي هنا ظرف زمان جاء سريعا بحيث لا يتضح لأول وهلة بأيّ فعل يتعلق هذا الظرف، هل بفعل "تعجل" أم بفعل "تعدُّ"؟ وكلاهما لا يتطلب ظاهريا أو نحويّا هذا الظّرف، أم يتعلّق بفعل

"يحشر" بعده لكن ذلك لا ينفي عن كلمة "يوم" صفة المفاجأة، إذ إنّ بوروده غير المنتظر هنا يفيد دلالة السرعة والقرب والمباغتة، وقد تمّ الكلام عن ذلك بأسلوب القصر ليضيف دلالة أن عدم مجيء ذلك اليوم ليس لأيّ سبب آخر سوى أنّ له أجلا معدودا بحيث يبدو الفعل "يعدُّ" واقعا على المفعول المطلق "عدّا" وعلى ظرف الزمان "يوم"، فكأن هذا اليوم يشمل ذلك المعدود. إنّ هذه الدّلالات تأتي في سياق من الكلام عن التّشكيك الذّي يساور الكفار وهو ما توضحه آيات سابقة وهي تُشير إلى تساؤل الإنسان: ﴿وَيَقُولُ الإنسان أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا (66)﴾

[مريم: 66]، وتساؤل الكفار: ﴿وإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وأَحْسَنُ نَدِيًّا (73)﴾ [مريم: 73] وقول الكافر: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وقَالَ لَأُوتَيَنَّ مَالًا ووَلَدًا (77)﴾ [مريم: 77] وكلّ ذلك يُتوج بذكر اليوم والأجل المعدود الذّي يستبعدونه أو هم يستعجلونه سخرية منه.

ويرد ذكر عدد السّنين في سورة المؤمنون لكن هذه المرة يأتي في سياق أخروي، فيسأل المولى تعالى الكافرين وليس المؤمنين: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ (112) قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ (113)﴾ [المؤمنون 112-113]. يقول العلامة **السعدي:** «كلامهم هذا مبني على استقصارهم جدا لمدة مُكثهم في الدّنيا، وأفاد ذلك، لكنه لا يفيد مقداره، ولا يُعينُه، فلهذا قالوا: «فَاسْأَلِ الْعَادِّينَ» أي الضابطين لعدده، وأمّا هم ففي شغل شاغل وعذاب مذهب عن معرفة عدده»7. ويبدو أنّ عدم علمهم بالعدد ناتج من أنّهم في الدنيا لم يكونوا يظنون أنّها أيام معدودات، وأنّها مُنتهية ولذلك فقد

7- السعدي عبد الرحمان، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنّام، دار الفكر، ط1 2002، ص401.

ربطوا الإجابة ب «العادِّين» وهم المؤمنون الذّين علموا عدد السّنين والحساب لاعتقادهم بمجيء اليوم الذّي يختم تعداد أيام الدّنيا وتواليها، لذلك يُردف المولى تعالى بقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (115)﴾ [المؤمنون: 115] وهو السّياق الذّي يؤكّد أنّ قيمة التعداد ليست كامنة فيه بل هي مرتبطة باليوم الآخر والحساب والعقاب ومرتبطة باختلاف فئتي المؤمنين والكافرين في مدى اعتبارهم لظاهرة الزّمن.

ثانيا: اللّبث.

نُلفت انتباه الدّارس الذّي يبتغي تدبر القرآن الكريم ورود الإشارة إلى فضل تعليم الله تعالى للإنسان تعداد الزّمن مُمثلا في وحدات السّنوات والشّهور والأيام ويأتي ذكر لفظ "العدد" ومشتقاته إمّا مقترنا أحيانا بالسّؤال عن مدى لُبث الإنسان في الدّنيا على صيغة: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ (112)﴾ [المؤمنون: 112]، أو غير مقترن: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ﴾ [البقرة: 259]. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ السّؤال عن مدة اللبث في القرآن يُسأله المؤمنون في الدّنيا، ويُسأله الكفار في الآخرة، وهو ما يدفعنا إلى التّساؤل عن العلاقة بين الدّالين: التّعداد واللُّبث، وبعبارة أوضح: ما السرُّ في ارتباط تعلم تعداد الزّمن مع السّؤال المتكرّر عن مدى اللبث؟

يبدو للمتمعن أنّ التعداد واللبث دالان، هما بمثابة وجهي الورقة يؤديان معنى عميقا له علاقة بالزمان والعلم به في حالي الدنيا والآخرة، حيث يتّضح مدى الاختلاف في إدراك الزمن ومعايشته بين فئتين وأن مصير كلّ فئة في الآخرة مرتبط إلى حدّ بعيد بمدى قوّة ذلك الإدراك ومدى الإيمان بأنّ الزمن ليس من صفاته الخلود وعليه فالدّنيا منتهية إلى أجل مسمى، وهذا اعتقاد فئة المؤمنين أمّا الكفار فيقولون كلاما من قبيل: ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ (36)﴾ [المؤمنون: 36].

إنّ الغفلة عن الزّمن وعدم الإدراك بأنّه خلق من خلق الله جعله ليعلم النّاس أنّ الله تعالى ما خلق الدّنيا باطلا، هذه الغفلة تجعل بعضا يعتقد خلاف ذلك، وهو ما يدفعه كي يقول: ﴿مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (35) ومَا أَظُنُّ السّاعَةَ قَائِمَةً﴾ [الكهف 35-36]. إنّ هذا الظنّ يفقد صاحبه الامتلاء بالزّمن وينزع منه كلّ إحساس به في أعماقه فيفقد بذلك أهمّ مقوّم للحياة، إذ إنّ الميت لا يُحسّ بالزّمن وهو في ذلك شبيه بالذّي يظنّ أنّ الزّمان ممتدّ إلى ما لا نهاية، أو لنقل إنّ كلا منهما فارغ منه: ﴿وقَالُوا مَا هِيَ إِلّا حيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ ونَحْيَا ومَا يُهْلِكُنَا إِلّا الدّهْرُ﴾ [الجاثية: 24].

إنّ هذا الفراغ يجعل الكافر -بتعبير القرآن- يطمئن بالحياة الدّنيا ﴿إنّ الّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ورَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا واطْمَأَنُّوا بِهَا والّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ (7)﴾ [يونس: 7]، فلا يعيش حركية الزّمن كالذّي لا يحمل همّ أمره فلا يُبالي به ولا يُشغل نفسه بإيجاد حلّ له: ﴿الّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ (11)﴾ [الذاريات: 7]. فهو شبيه بمن أوكل إليه عمل بسيط دون أن يحدّد له أمد الإنجاز ولا أجره المقابل فهو في سعة من أمره، غير ملق بالا إلى أمر الزّمن.

أمّا المؤمن فهو أشبه بمن يُكلف بإنجاز عمل جليل في وقت قصير جدا مقابل أجر كبير، فهو يحمل همَّ إنجاز ذلك العمل في أجله المحدّد ويهتمّ له غاية الاهتمام ويؤديه بكلّ همة -من هنا اشتراك الهمّ والاهتمام والهمة في جذر مشترك- حتى يسكن ذلك كلّ خلجاته فتصبح روحه وأعصابه مأخوذة بما طُلبَ منه بينما عيناه وجوارحه على عقارب السّاعة خشية انتهاء الزّمن المحدود وفوات الأجر الكبير وهذا المثال قد تزيده وضوحا قصة أهل الكهف، كقوله تعالى: ﴿قَيِّمًا لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ ويُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الّذِينَ يَعْمَلُونَ الصّالِحَاتِ أَنّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (2) مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا(3)﴾ [الكهف 2-3] إلى قوله: ﴿إِنّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (7)﴾ [الكهف: 7]. إنّ أصحاب الكهف حين سألوا الله تعالى أن يؤتيهم رحمة من لدنه ويهيّء لهم

رشدا، كانت الإجابة أن نزع منهم الإحساس بالزّمن، قال تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا (11) ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (12)﴾ [الكهف11-12]، فجعل الهدف من ذلك العلم بمدة اللبث عند الحزبين، وهو ما يتأكّد بقوله في المرة الثانية: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [الكهف: 19]. ففي المرتين قرن الفعل بلام التعليل، وجعل من العلم بالزّمن هدفا أوّلَ ولم يذكر إلاّ في الأخير العلم ﴿لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ [الكهف: 21]؛ أي أنّه تعالى رتّب هذا العلم على ذاك العلم، أي جعل معرفة مدة اللبث سببا في الإيمان بوعد الله عند الذّين عثروا على أصحاب الكهف وقد جاءت القصة في سياق الكلام عن الأحسن عملا والأحسن أجرا.

إنّ التّساؤل عن قدرة الله تعالى على الإماتة والإحياء يُفترض أنّ الإثبات عنهما أن تكون الإجابة عنهما نظريّا بالإماتة والإحياء ذاتها، كي يكون الدّليل مجانسا للسّؤال، لكن الله تعالى جعل أوّل أمر بعد الإحياء هو أن سأل: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [البقرة: 259]. هذان المثالان للتساؤل عن مدّة اللّبث جاءا في الدّنيا، وقد جعلهما الله تعالى للمؤمنين كما أشرنا من قبل، لأنّه أراد بهم خيرا، أمّا الكفار فيوجّه إليهم السّؤال في الآخرة، إمّا من الله إليهم أو منهم إلى أنفسهم، لكنّهم وبسبب من تلك الغفلة عن الزّمن في الدّنيا وعن العلم به تختلف إجاباتهم، كما يوضّح القرآن الكريم، فيتبيّن أنّهم قد ذُهلوا مرة: ﴿يَتَخَافَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا﴾ [طه: 103]، بل إنّ الإجابة عن هذا السّؤال تختلف في القرآن من سياق إلى سياق كما في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾ [النازعات: 46]، أو قوله: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنْ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ﴾ [يونس: 45]، وقوله: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا (52)﴾ [الإسراء: 52]، وقوله: ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ

نَهَارٍ بَلَاغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ (35)﴾ [الأحقاف: 35]. ففضلا عن أنّ إجاباتهم مختلفة ومتعدّدة دلالة على عدم العلم والارتباك، فهي تأتي كلّها معبرا عنها بكلمات نكرة، وخلافا للمؤمنين الذّين يكون العلم بالزّمن في الدّنيا سببا في إيمانهم وعلمهم بأنّ هنالك بعثا، فإنّ الكفار يكون البعث سببا في تساؤلهم عن الزمن بعد فوات الأوان، قال تعالى: ﴿وقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ والْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يومُ الْبَعْثِ ولَكِنَّكُمْ كُنْتُم لَا تَعْلَمُونَ (56)﴾ [الروم: 56]، فلا يكون الجواب محدّدا ليوم اللُّبث، بل للهدف من معرفتها وهو البعث ذاته.

ثالثا: البعد الزمني في العبادات:

ذكرنا قبلا أن العبد مطالب بالعمل والاجتهاد في عبادة ربّه تهيؤا للقاء قريب فهو أشبه بمن ينجز عملا جليلا في وقت قصير لأجل مكافئة أعظم، فكيانه مهتم بعمله وروحه وعيناه معلقتان بعقارب الساعة مصداقا لقوله تعالى: ﴿واعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: 99]، لذلك فإنّ الله تعالى ما ترك من سبيل يوقظ به إحساس العبد بمرور الزمان يُنبه به وعيه إلاّ هيأه له، فينبه عقله وإدراكه وتذكره وتفكره وسمعه لمعرفة كلّ المخلوقات التّي ربط بها الزّمن وجعل منها ظواهر تدله على ما فيها من آيات وعلامات، وزاد فربط أقسام الزمن بأفلاك وأبراج وشمس وقمر وكواكب ليُعلّمه عدد السّنين والحساب وليعلم أنّه ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴾ [الطلاق: 3] وطلب منهم أن يسيروا في الأرض فينظروا كم أهلك قبلهم من قرون وأنشأ من بعدهم قرونا آخرين، وإن رأى تقاعسهم فيما طلب منهم زاد من فضله فبيّن كلّ ذلك في كتابه أحسن تبيين، قال تعالى: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (1) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (2) نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرآنَ وإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ (3)﴾ [يوسف 1-3]. ولأنّ الله إنّمَا خلق العباد من أجل عبادته، وجعل ذلك أَوْكَدَ ما يُطالبهم به في كتابه الكريم، فقد ربط

العبادة ربطا مُحكما بالزمان الطبيعي ربطا يحتاج أن يتدبره المؤمنون؛ إذ جعل الصلاة، وهي عماد الدّين، كتابا موقوتا وجعلها صلة بينه وبينهم يحكمها نظام دقيق، وليست عرضة للصدفة والعشوائية فسمى كلّ ميقات منها باسم قسم من أقسام الزّمن، فالفجر هو انسلاخ النهار من الليل وانفجاره عنه، وأقسم به إعلاء لشأنه قال تعالى: ﴿وَالْفَجْرِ (1) وَلَيَالٍ عَشْرٍ (2)﴾ [الفجر 1-2]، وجعل الظهر وقت ظهور الشمس واستوائها عند منتصف النهار وقال سبحانه: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ (18)﴾ [الروم: 18]. أما العصر فهو العشي إلى احمرار الشمس وبه أقسم في قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ (1) إِنَّ الإنسان لَفِي خُسْرٍ (2)﴾ [العصر 1-2]. وقيل إنّها المقصودة من قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (238)﴾ [البقرة: 238] على أرجح الأقوال، وجعل غروب الشمس موعدا لملاقاته، قال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ (39)﴾ [ق: 39]، وذكر صلاة العشاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ﴾ [النور: 58]، والعشاء هو أوّل ظلام اللّيل والعشاءان هما المغرب والعشاء.

لقد جعل الله بذلك الصّلاة حبله الذّي يصل به عباده، فمن تمسك به رشد واهتدى، ومن قطعه ظلّ وغوى، وجعل ذلك الحبل ممتدا سائر يوم المؤمن وربط ذلك باللّقاء الأعظم: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (14) إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى (15)﴾ [طه 14-15]. فبيّن أنّ الصلاة إنّمَا هي لذكره، ولتذكر اليوم الآخر، لذلك أشار إليه مباشرة ودونما فاصل، للتأكيد على أنّه يوم شديد الخفاء شديد القرب، كلّ ذلك لأجل أن تجزى كل نفس ما سعت، وقد زاد من فضله فأجزل العطاء لمن زار بيته وأدّى فيه الصلاة جماعة، لما في ذلك من تذكير باللّقاء الأكبر.

أمّا الحجّ فهو الزيارة الكبرى لبيته الحرام مرة في العمر، وجعلها هي الأخرى تذكيرا بيوم المعاد، وجعل وقته معلوما لا يحتاج إلى تعيين، فمثله مثل الصلاة. فكما لا تقبل الصلاة قبل ميقاتها، فكذلك لا يجوز الإحرام قبل ميعاده إلى البيت الحرام، إلاّ خلال أشهر حرم وأيام معدودات، وربط ذلك بعلامات زمانية فقال سبحانه: ﴿يَسْألونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنَّاسِ والْحَجِّ ولَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا ولَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِهَا واتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (189)﴾ [البقرة: 189]. وكما جعل الحج مشتملا للصلاة فقد ربطهما معا بالذّكر فقال سبحانه: ﴿واذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ﴾ [البقرة: 198]، وقال سبحانه: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً﴾ [البقرة: 200]. فثنّى بالكلام عن الآخرة كما ثنّى به من بعد الكلام عن الصّلاة، فجعل ذكر الدّارين ذكرا متلازما سبيل الفلاح، وبربطه بين الدارين بيّن الزّمن المنقرض والزّمن الخالد، وعاتب من يكتفي بذكر الزّمن الأوّل دون الزّمن الباقي، وجعل ذلك مرتهنا بسرعة الحساب، فما السرُّ بربط هذه المواقيت وبشكل منتظم؟

لقد أشار المولى في مواقع متعدّدة من كتابه الكريم إلى قيمة الذّكر، وجعله صنو الحياة الحقة، كما عبّر عنه نبيّه ﷺ حين قال: «مثل الذّي يذكر الله والذّي لا يذكره كمثل الحيّ والميّت». وقد أشرنا مرارا إلى أنّ الله تعالى حين أراد أن يبيّن لعباده المؤمنين قدرته على البعث نزع منهم الإحساس بالزّمن كما فعل مع أصحاب الكهف، فهم بعد نزع الزّمن منهم أحياء ولكنهم إلى الموت أقرب، وكذلك فعل مع الذّي سأله: كيف يحي هذه الله بعد موتها؟ فربط هنا بين الإحساس بالزّمن وبين الحياة والموت، وربط هناك بين الفكر وبين الحياة والموت وجعل كلّ ذلك دليلا على البعث، وقد عدَّ العلماء الذّكر من أحب الأعمال الصّالحة إلى الله تعالى لذلك قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وهُو مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ولَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ (97)﴾ [النحل: 97]، وقال المفسرون: "والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا، قالوا: هي الذّكر"، وقال تعالى فيمن تركوا الذّكر: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (124)﴾ [طه: 124]. وقد ربط المولى تعالى مرارا بين الذكر والزّمن الخارجي ممُثلا في علامات من قبيل اللّيل والنّهار، والغدو والآصال، وبظواهر طبيعيّة أخرى فقال مثلا: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ [آل عمران: 41]، وقال سبحانه: ﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (25)﴾ [الإنسان: 25]، كما قال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُوراً (62)﴾ [الفرقان: 62]، وقال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ (205)﴾ [الأعراف: 205] وقال تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (36)﴾ [النور: 36]. ولأنّ المقصد من تلك المواقيت إنّمَا هو إدراك قيمة الزّمن والامتلاء بحركته وليس تحديد مواقيت لقائه وغلق أبوابه في غيرها، فقد جعل مواعيد لقائه وذكره مفتوحة: ﴿فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى (130)﴾ [طه: 130]. كما ربط الله تعالى "الذّكر" بالزّمن الدّاخليّ وجعل الامتلاء به طريقا للحياة، وجعل عدم الذّكر طريقا للموت وإن في الحياة قال تعالى: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ (21)﴾ [النحل: 21]. فبيّن أنّ هناك أمواتا أحياء وهم أولئك الذّين أشار إليهم الحديث النبوي السّابق أمّا في هذه الآية فقد أكّد أنّهم أموات غير أحياء بسبب من قطعهم الصلة بربهم:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً (21)﴾ [الأحزاب: 21]. فجعل ذكر الله مرتبطا برجاء الله واليوم الآخر وعَدَّ الاقتصار على إرادة الحياة الدّنيا مناقضا للذكر: ﴿فَأَعْرِضْ

عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا ولَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (29)﴾ [النجم: 29]. إنّ إرادة الحياة الدّنيا اختيار للزائل، وجنوح إلى الزّمن الأقصر، في حين أنّ الذكر اختيار لزمن البقاء وتفضيل لما يدوم.

إنّ بين الزّمن الخارجي المرتبط بالطّبيعة والزّمن الداخلي المرتبط بالدارين اختلاف ظاهري؛ حيث إنّ الذّين يذكرون الله بالغدو والآصال هم أنفسهم الذّين يعدون الزّمن ويحذرون الآخرة ويرجون لقاء ربّهم، لذلك فتح لهم الأبواب للقائه في كلّ آن، فإن شغلتهم الحياة الدّنيا في النهار عن التقوى فلهم بالليل مواعيد أفضل: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وطْئًا وأَقْوَمُ قِيلًا (6)﴾ [المزمل: 6]. فمن شاء أن يسلك إلى ربّه سبيلا فبوسعه أن يكتفي بالمواعيد المفروضة، وله فيما بينها أن يتّصل بربّه متى شاء، وقدر ما شاء، لذلك جعل الله من فضله على عباده أن عدّ انتظار الصّلاة بعد الصّلاة صلاة، عن أبي هريرة أنّ **الرسول** ﷺ قال: «لا يزال أحدكم في الصّلاة ما دامت الصّلاة تحبسه...». وعن أنس رضي الله عنه قال: قال ﷺ: «ولم تزالوا في صلاة منذ انتظرتموها». فقد جاء في حديث آخر : «انتظار الصّلاة إلى الصلاة ذلكم الرباط». هذا فيما بين الصّلاتين، وكذلك يجري الكلام على ما بين الجمعة والجمعة؛ فقد جاء في الحديث الشّريف: «الجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهما»، وجاء في الحديث أيضا: «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما»، فجعل المولى –بمنّه وفضله– المؤمن ممتلئاً بزمنه، حيًّا بذكره، وجعل زمنه ممتلئاً بلقاء الله، لا يقتصر على المواعيد المحدّدة، بل مفتوحة على الأجر إلاّ من أبى.

وكما جعل الله الصّلاة والحجّ مرتبطين بأوقات دون أن يُغلق بابه فيما عداهما فقط ربط الصوم والزكاة بأحيان مُبينة، فجعل الصيام أياما معدودات في شهر معيّن، وجعل الزكاة مرتبطة بمرور الحول، من هنا يتبيّن أنّ أركان الإسلام كلّها شديدة الارتباط بالزّمن، وكلّ ذلك للربط بين الدّار الدّنيا والدار الآخرة.

تضع عبادتا الصيام والزكاة العباد أمام اختيارين زمنيين: زمن أوّل يُمارسون فيه هاتين العبادتين، وزمن أُخروي ينالون فيه جزاء العمل بهما، ولو أنّ العبد استعمل أقل ما وهبه الله من عقل مع قول الله تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ ومَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: 96] لما تردد لحظة في الاختيار بين دنيا سريعة قصيرة وبين آخرة خالدة، ولما تأخر في شراء ما عند الله، لكن الشيطان والهوى يعطلان في الإنسان كلّ طاقة للتّمييز، ويجعلانه يرى الأشياء على غير حقيقتها، وكلّ علامات الفناء فيما خلق الله من تغير واختلاف واندثار يراها أسباب دوام وبقاء مع أنّ الله تعالى قد زاد فبيّن لعباده الاختيار: ﴿وأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: 184]، وقال:

﴿وأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُم إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 280]. حيث تتجلى قيمة الصيام عموما، وقيمة شهر رمضان على الخصوص في أنّ قيمته الزمانية عند الله يوم القيامة أشدّ اختلافا عنها في الدنيا، فهو وإن ذكر ذلك بصفة تدلّ على القلة: ﴿أَيّاماً مَعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: 184]، إلاّ أنّ ليلة واحدة منه خير من ألف شهر، وأنّ من أتبعه بستّ من شوال كان كافيا للدهر، وهو ما يجعل المؤمن لا يتردد في المفاضلة بين زمنيين أحدهما قصير سريع يشتري به زمنا آخر خالدا ممتدا مصداقا لقوله ﷺ: «من صام يوما في سبيل الله باعد الله وجهه عن النّار سبعين خريفا» فكيف بألف شهر، من هنا الاهتمام الذّي أولاه السلف الصالح لشهر رمضان وللصيام عموما، فقد أُثر عن **المعلى بن الفضل** قوله: "كانوا يدعون الله ستة أشهر أن يبلغهم رمضان، ثمّ يدعونه ستة أخرى أن يقبله منهم"، وهو ما يُفهم منه أنَّ هذه العبادة جعلت الزّمان مُمْتدا بعملهم، وجعلتهم ممتلئين بزمنهم، فترقبهم للصيام صورة من ترقبهم لليوم الآخر زمن الخلود والجزاء.

وتتجلى في الزكاة قيم لا تخفى إلاّ على من فقد كلّ طاقة للإدراك والفهم، كيف والقرآن يضرب له مثلا في غاية البساطة والوضوح: ﴿مَثَلُ الّذِينَ يُنْفِقُونَ

أَمْوالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّه كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ واللّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ واللّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ (261)﴾ [البقرة: 261]. لعل القرآن ما شدّد في التمثيل والموازنة كما فعل عند الكلام عن الزكاة والصدقة، ذلك أنّ الأموال والملك بالرّغم من أنّهما أمران ملموسان ظاهران وأقرب إلى الاندثار والزوال، لكنّهما يطغيان الإنسان فيجعلانه يعتقد أنها سبب الخلود، قال تعالى: ﴿أَيودُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [البقرة: 266]. ومع ذلك فإنّ الله تعالى يزيد فيُوضح لعباده سبب تردّدهم في الاختيار، ويُيسر لهم سبيل الاختيار الأحسن: ﴿الشّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ ويَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ واللّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرةً مِنْهُ وفَضْلًا واللّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ (268)﴾ [البقرة: 268]. إذ إنّ حسن الاختيار ذاته فضل من الله: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ [البقرة: 269] بل إنّه سبحانه تعالى يبيّن أنّ أوّل شيء يتمنى المرء تداركه ممّا فاته في الدّنيا أن لو استطاع التّصدّق: ﴿وأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصّدّقَ وأَكُنْ مِنَ الصّالِحِينَ (10)﴾ [المنافقون: 10]. فهو يعزو حينها تفريطه في هذه العبادة إلى ضيق الأجل بعد أن كان يستبطئه، ولا يعزوه إلى سوء عقله وتدبيره، ولا إلى الهوى والشيطان، وبتعبير آخر فهو بعد أن كان مُهملا للزّمن، معتقدا بدوامه، أهمل الصدقة، حتى إذا جاءه الموت تذكر أنّه أهمل هذا الزّمن وأهمل معه الصدقة.

ترتبط الزكاة والصدقة بالزّمن بشكل قد لا يظهر دون تدبر، فقد روى البخاري من حديث **ابن مسعود (رضي الله عنه)** أن **النبي** ﷺ كان يقول: «أيُكم مالُ وارثه أحب إليه من ماله؟ قالوا: يا رسول الله ما منا أحد إلاّ ماله أحبّ إليه، قال: فإن ماله ما قدّم ومال وارثه ما أخّر». إنّ المتمعن في الحديث يُلاحظ كيف أنّ كلمة قدّم لا تعني أعطى بقدر ما تعني قدّمه أمامه في الزّمن ليلقاه في الآخرة زمن الخلود، وكلمة أخرّ هنا هي أقرب إلى تعريضه للفناء، لأنّه أخّر

عن زمن البقاء وأمّا الفائدة الأخرى التّي تظهر للمُتمعن هو هذا التّغيّر في مفهوم الملكية، فما يُمسك العبد من مال على أنّه له قد يُصبح مال ورثته إن باغته الأجل، بينما ماله الحقُّ هو الذّي يُنفقه، فما يملكه حقا هو الذّي يجده في دار الخلود، لذلك يؤكّد **الرسول** ﷺ في حديث آخر على هذا المعنى، فعن **عبد الله بن الشخير** قال ﷺ: «يقول ابن آدم مالي مالي، وهل لك يا بن آدم من مالك إلاّ ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت» فهنا لا يتغيّر معنى الملكية فحسب، بل يتغير تبعا لذلك مفهوما الفناء والبقاء، فما يظن المرء أنّه أبقاه بعدم إنفاقه، قد عرضه للإفناء إذ هو في كلّ الأحوال ليس خالدا ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ﴾ [النحل: 96]. وما يظن أنّه أفناه بالإنفاق فهو ﴿ ومَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: 96]؛ لأنّ العبرة بالنتيجة، ونتيجة الصدقة الأجر الدّائم: ﴿ولَنَجْزِيَنّ الّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 96].

لعلّ هذا الذّي قيل عن المال والملك أن يُقال عن الزّمن، فما يظن الإنسان أنّه عاشه من الزمن، بالانغماس فيما تذهب لذّته، هو زمن استحوذ على صاحبه لذلك يرى يوم القيامة بمثابة يوم، فما تظن أنّك ملكته هو في الحقيقة من امتلكك: ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشّيْطَانِ الا إِنّ حِزْبَ الشّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ (19)﴾ [المجادلة: 19]. وقد أشرنا إلى أنّ الذّكر حياة فمن أنفق وقته فيه استحوذ على زمنه في الدّنيا، وحازه في الآخرة، وإن ظنّ الكفار أنّ الحياة قد فاتته، بينما هو ربح الدّنيا والآخرة.

المطلب الخامس: أزمة الوعي بالزمن

الفهم عبر الموقف الكرونولوجي.

أولا: صفة الإحضار:

يُلاحظ دارسُ القرآن أنّ الله تعالى يُسمي الكفار حين مُثولهم للحساب والعقاب يوم القيامة "**المحضرين**" أو يصفهم بذلك، وهي كلمة تكررت في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ وَعَدْنَاهُ وَعْدًا حَسَنًا فَهُوَ لَاقِيهِ كَمَنْ مَتَّعْنَاهُ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ﴾ [القصص: 61]، ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ﴾ [الروم: 16]، وقوله: ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾ [الروم: 60]، فيجد الدّارس نفسه يتساءل: ما دلالات الكلمة؟ ولماذا تُستعمل حين الكلام على الكفار تحديدا؟ وهل لها علاقة بمسألة الزّمن؟ وأسئلة أخرى سنحاول الكلام عنها في الوقت المناسب.

تُشير الآية الأولى بأسلوب الاستفهام الإنكاري إلى الفرق بين المؤمنين والكافرين من جهة الجزاء في الآخرة، فيتضح الفرق جليّا بين من وعدهم الله حيث وعد الله حقّ فهو لا يخلف وعده ويصف وعده بأنّه حسن ثمّ يردف بالقول بأنّ المؤمن لاقٍ ذلك الوعد مُستعملا صيغة الفاعل ممّا يدلّ دلالة أولى على أنّ ذلك حاصل بكلّ تأكيد، ودلالة أخرى أنّ المؤمن هو الفاعل خلافا للكافر الذّي يُمتع متاع الحياة الدّنيا، متاعا وصفه القرآن الكريم في أماكن أخرى بأنّه متاع الغرور، وأنّه متاع قليل وأنّه متاع إلى حين، قال **الراغب الأصفهاني:**

(وكلّ موضع ذُكر فيه تمتعوا في الدّنيا فعلى طريق التّهديد ذلك لما فيه من معنى التوسّع.)8. وقال تعالى: ﴿نُمَتِّعُهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَى عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾

---

8 الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص510.

[لقمان: 24]، وقال: ﴿قَالَ ومَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النّارِ وبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[البقرة: 126]، وقال: ﴿سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمّ يَمَسُّهُمْ مِنّا عَذَابٌ الِيمٌ﴾

[هود: 48]. واللّطيف في هذا أنّ الله تعالى في الآية أعلاه من سورة القصص، وفي الآيات الأخيرة، استعمل حرف العطف "ثمّ" التّي تفيد التراخي ممّا يعني أنّه أرخى لهم حبل التمتع والتوسع فيه حتى ظنوا أنّ ذلك دائم، ثم هم بعد ذلك من المحضرين بصيغة اسم المفعول به دلالة على الإجبار والصغار.

وأمّا الآية من سورة الروم فهي الأخرى تأتي في سياق المقارنة بين المؤمنين والكافرين، حيث يسبقها القول: ﴿ويَوْمَ تَقُومُ السّاعَةُ يَوْمَئِذٍ يَتَفَرّقُونَ (14) فَأَمّا الّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾ [الروم 14-15]، أي أنّ الكلام هنا جاء أيضا لتقرير الفرق بين الفئتين، إضافة إلى أنّ السياق الأعمّ في سورة الروم هو للكلام عن الكفار وتكذيبهم باليوم الآخر رغم كلّ ما قد بيّن الله لهم، لكنّهم ظلوا على كفرهم وتكذيبهم، فكان جزاؤهم أنّهم في العذاب مُحضرون وقد استعمل حرف الجرّ "في" مع أنّ فعل الإحضار يتطلّب حرف الجرّ "إلى" فيُقال أحضروه "إلى"، فضلا عن أنّ العذاب ليس مكانا بل هو حدث مما يوحي بشدة الاحتواء والاستغراق كما يحتوي المكان أحدهم.

تتكرر صفة الإحضار في صيغة اسم المفعول في سورة "يس" ثلاث مرات: ﴿وإِنْ كُلٌّ لَمّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ(32)﴾ [يس: 32]، ﴿إِنْ كَانَتْ إِلّا صَيْحَةً واحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ (53)﴾ [يس: 53]، ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُحْضَرُونَ (75)﴾ [يس: 75]، وكلّها يأتي في سياق الكلام عن الكفار، ففي الأولى كان الكلام يجري عن قوم الرجل المؤمن الذّي جاء من أقصى المدينة يسعى للنصح لقومه، لكنّهم لم يسمعوا، وبعدها انتقل

الكلام إلى الحسرة على العباد الذّين كلما جاءهم رسول استهزأوا به مع أنّهم رأَوا كم أهلك الله قبلهم لذلك قال: ﴿وإِنْ كُلٌّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ(32)﴾ [يس: 32]، وفي المرة الثانية يجري الكلام جوابا على تساؤل الكفار، قال تعالى: ﴿ويَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوعْدُ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ (48) ﴾ [يس: 48]، وفي هذا السياق تجري الأحداث بسرعة شديدة، فما بين التساؤل والجواب والفعل لا يكاد يوجد فاصل، والوقت بين الصيحتين –رغم بعد إحداهما عن الأخرى– يضيق بيانيا حتى يشعر المخاطَب كأن الأحداث تجري في الآن نفسه، لذلك يأتي ظرف الزمان "اليوم" مُفاجئا ومع ضمير المخاطَب المستتر العائد على الكافرين ﴿فَالْيومَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ولَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (54)﴾ [يس: 54]. واللافت أنّ ضمير المخاطَب المستعمل مع الكفار هنا تغيّب مباشرة بعد ذلك عند الكلام عن المؤمنين ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ (55)﴾ [يس: 55]، وهي ظاهرة مطّردة لها علاقة عميقة بالزّمن وتحتاج إلى كلام موُسع في حينه، لكن ذلك لا يمنع من التساؤل هنا: لماذا الاختلاف في الوصف والكلام عن الفئتين بهذه الكيفية؟ ثمّ أليس يُفترض أن المؤمنين حاضرون في الجنة هم أيضا؟ فلماذا اختصّ الكفار بوصف "المحضرين؟" وهو الوصف الذّي يعاد ذكره للمرة الثالثة في هذه السّورة بقوله: ﴿واتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ (74) لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُحْضَرُونَ (75)﴾ [يس74–75]، قال **السعدي:**

(أي محضرون، هم وهم في العذاب، ومتبرئ بعضعهم من بعض)9. ويُفهم من كلامه أنّ الآلهة هم ومن اتخذوهم في الإحضار سواء، ممّا ينفي عن آلهتهم أقل قدرة بل هم في الصغار مثل من عبدوهم.

9– السعدي عبد الرحمان، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنّام، ص510.

ترد كلمة "محضرين" في سورة الصافات ثلاث مرات أيضا في قوله تعالى: ﴿ولَـــــوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِيـــــــــــنَ (57)﴾ [الصافات: 57]، حيث يتضح جليّا من الآية ما للكلمة من دلالة سلبيّة حيث ترد مناقضة لكلمة "نعمة" باستعمال "لولا" وهي حرف امتناع لوجود، إذ امتنع فعل الإحضار السالب لوجود النعمة الموجبة، علما أنّ الذّي يقول هذا الكلام في الآية هو المؤمن، وهو الذّي قال قبل هذه الآية في سيـــــــــــاق الحـــــــــوار بينه وبيـــــــــــــن إخـــــــــوانه المؤمنين ﴿يَقُولُ أَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ (52) أَإِذَا مِتْنَا وكُنَّا تُرَابًا وعِظَامًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ (53) قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ (54) فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ (55) قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كِدْتَ لَتُرْدِينِ (56) ولَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْـــــــتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ (57)﴾ [الصافات 52-57]

وقد سبق أن أشرنا إلى ظاهرة توجيه الكلام إلى الكافرين بضمير المخاطَب في سياق الآخرة غالبا إلاّ إذا اقتضى الأمر خلاف ذلك، وهو من بين أساليب أخرى يسلكها القرآن الكريم في الإشارة إلى الزمن الحاضر، ومن بينها أسلوب الحوار المباشر، إذ إنّ قولي لك على سبيل المثال: ما الذّي يضحكك؟ أو القول: لماذا تفعل هذا؟ دليل في الأغلب على تواجهنا في الزمن الحاضر، أو في أقلّ الأحوال حضور المتكلم حين نطقه بما يقول، فكيف يُوجه المؤمن في هذه الآية كلامه للكافر بعدما رآه في سواء الجحيم: ﴿قَالَ تَاللَّهِ إِنْ كِدْتَ لَتُرْدِينِ (56)﴾ [الصافات: 56]؟ ولماذا تخصّ صفة الإحضار الكافر وحده؟ لعلّ ذلك أن يكون برهانا على ما للكلمة من مزيد دلالة فضلا عن الإشارة إلى الزمن الحاضر، وهو أن الإحضار هنا خاص بمن كان لا يؤمن بالغيب ولا بالحساب والعقاب أو الجنة والنار، فهو لا يؤمن إلاّ بما هو حاضر ملموس، إضافة إلى أنّه لا يصدّق بالزمن الآتي، قال تعالى: ﴿ودَخَلَ جَنَّتَهُ وهُو ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ

أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا (35) ومَا أَظُنُّ السّاعَــــــــــــــةَ قَائِمَةً﴾ [الكهف 35-36]، كما أنّه كان لا يعتبِر بما جرى للسّابقين زاعما أنّها أساطير الأوّلين، فكان أن جعل الله ذلك سببا في إحضاره وجعل الإحضار دليلا مكثفا يدحض كلّ ما كان فيه من كفر بالله وبالبعث ومن سوء تقدير للزّمن في الدارين.

أمّا المرة الثانية من سورة الصافات فقوله تعالى: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ (127)﴾ [الصافات: 127]، حيث نتبين بوضوح أن الإحضار هو نتيجة للتكذيب وذلك باستعمال الفاء السببية واستعمال أداة التوكيد، وقد تزداد الدلالة وضوحا باستعمال الاستثناء بعدها قال تعالى: ﴿إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ (128)﴾ [الصافات: 128]، ونتبيّن الفرق بين المكذبين والمخلصين في أنّ فعل الإحضار الذّي يَقع على الفئة الأولى هو من آكد صفاتهم يوم القيامة، وسيتأكّد هذا الفرق مرة ثالثة في السورة نفسها حين يذهب الكفار في غيّهم أبعد من ذلك ﴿وجَعَلُوا بَيْنَهُ وبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا ولَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ (158) سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (159) إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ (160)﴾ [الصافات 158-160] فالكفار زادوا فوق تكذيب الرسل أن جعلوا هنا نسبا بين المولى سبحانه وبين الجِنّة، مع أنّ هؤلاء أنفسهم يعلمون أنّهم محضرون في العذاب مثل الكفار سواء، وقد جاء هذا الكلام أيضا باستعمال التأكيد والاستثناء للمخلصين من الجنّة، فهم أيضا عباد منهم المؤمنون الذّين يُستثنون من فعل الإحضار، مع وجوب التنبيه إلى أنّ الكلام عن إحضار الكفار في الآيات السابقة يتمّ باستعمال ضمير الغائب العائد على الكفار، فلم يقل لهم في الدّنيا: "إنّكم محضرون" بتوجيه الخطاب إليهم مباشرة ذلك أنّهم في الدّنيا مغيبون عن الحقيقة، وهم فضلا عن ذلك لا يؤمنون بما يُقال لهم ما دام يتكلّم عن أمر غيبي، لذلك سيُكلمهم بضمير المخاطَب في الآخرة حين يُصبح ماثلا أمام أعينهم، أمّا في الدنيا فيتكلّم عنهم بضمير الغائب وكأنّ الخطاب موجّه للمؤمنين، لكنّه يُشير إلى الكافرين.

ولعلّ المرة الوحيدة التّي يرد فيها معنى الإحضار بصيغة الفعل هي في قوله تعالى: ﴿فَورَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ والشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا (68)﴾ [مريم: 68]، وواضح من الآية مدى القوة والشدة التّي يتمّ بها فعل الإحضار الذي سُبق بفعل الحشر وكلاهما مؤكد باللام والنون ومسبوق بالقسم بالذّات الإلهية، وبعدهما تأتي صورة الإحضار "جثيا" الدّالة على مُنتهى الذلة والصغار وبعد أن قرن بينهم وبين الشياطين.

قد سبقت الإشارة إلى أنّ متدبر القرآن بحاجة إلى التساؤل عن سرّ اقتصار الإحضار على الكافرين مع أنّ الكلمة في معناها الأوّل تدلّ على الحضور بمعناه الزمني وعلى الآنية والإشهاد، علما أنّ المؤمنين تنطبق عليهم صفة الحضور في الآخرة وفي الجنة، فلماذا يكون الردّ على الكفار والمكذبين بأنّهم محضرون كأنّ في ذلك الدّليل على ما يكذبون به ﴿ وأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وكَذَّبُوا بِآَيَاتِنَا ولِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ (16)﴾ [الروم: 16] وقال: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ (127)﴾ [الصافات: 127]. فجعل جواب المعاجزين المكذبين كأنّهم محضرون، كأنّما تكذيبهم يحوي دلالة الغياب والموت.

إنّ المتأمل في كلمة "الإحضار" وفي السياقات التّي احتوتها يُلاحظ كما أشرنا سابقا أنّها مضافة إلى ضمير الغائب، مع أنّ إثبات الحضور الزمني يتطلب توجيه الكلام إلى المخاطب حيث يُفترض أنّ مجرّد قولي لك: "أنت" يدلّ على الحضور ولو قلت: "أنت حاضر"، فسيكون ذلك آكد على الحضور، وفي المقابل لو قلت: "هو" دلّ ذلك على غياب من أتكلم عنه، أما لو قلت: "هو غائب"، فقد أكدت معنى الغياب، من هنا يبدو أنّ الجمع بين معنى الإحضار من خلال اللفظ وبين التغييب من خلال الضمير مرده إلى المتكلَّم عنهم وهم الكفار فليس الكلام موجّه إليهم لأنّهم لا يؤمنون بهذا الوعيد الغيبي أصلا ولا بزمانه الآتي مُستقبلا، وعليه فما جدوى القول لهم "إنّكم محضرون"، لذلك تمّ الكلام عنهم بضمير الغائب ذلك أنهم يطلبون أن يحدث كل شيء أمام أعينهم

عاجلا غير آجل ليؤمنوا به، وهو ما يدلّ عليه إصرارهم الشديد على أن تتمّ إجابة طلبهم عاجلا: ﴿قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (29)﴾ [العنكبوت: 29]، ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (70)﴾ [الأعراف: 70] ﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (32)﴾ [هود: 32]، ﴿ قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَأْفِكَنَا عَنْ آلِهَتِنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (22)﴾ [الأحقاف: 22]، فهم يريدون دليلا ملموسا على الصدق يتمثّل في العذاب وهذا السفه واللاعقل بعينهما حيث يبدو من ظاهر كلامهم أنّهم حريصون على طلب الأدلة حتى يؤمنوا، وأنّهم إنّمَا يريدون أن يكونوا مقتنعين لا مجرّد تابعين.

إنّنا بحاجة هنا إلى وقفة متأنية لنتبيّن السرّ وراء هذا الإصرار على ما هو محسوس أي مرئيّ أو مسموع أو ملموس أي أنّه آني وحاضر، وبكلمة أوجز ليس بغيبي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهم يرون ذلك الغيب بعيدا جدا بما يعني عدم حدوثه ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ (36)﴾ [المؤمنون: 36]، ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا (6) وَنَرَاهُ قَرِيبًا (7)﴾ [المعارج 6-7] إنّ موقف الكفار هذا من طلب الأدلة الآنية يُبطن في الحقيقة موقفا من الزمن عموما ومن قيام الساعة خصوصا فهم يتدرجون في طلب الأدلة البسيطة حتى يصلوا إلى طلب رؤية الله جلّ في علاه، وإن كانوا في الحقيقة يتّخذونه تكذيبا سواء وعى بعضهم ذلك أم لم يعه فهم يقولون عن **الرّسول** ﷺ: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا (7) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا (8)﴾

[الفرقان 7-8]. فما يطلبونه من أدلة مُتباعدة لا يكاد يربطها رابط، فالملك الذّي يريدون أن يكون مع النبي نذيرا إمّا أنّه غير مرئيّ، فهو غيب وهم لا يؤمنون بالغيب، وإمّا أنّه مرئي على شكل آدمي مثل النبي الذّي لم يؤمنوا به،

وذلك ما أشار إليه القرآن الكريم: ﴿ولَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجعَلْنَاهُ رَجلًا ولَلَبسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ (9)﴾ [الأنعام: 9]. ثمّ هم يطلبون دليلا آخر لا يَمُتُ للعقل بصلة؛ وهو أن يُلقى إلى النّبي كنز كأنّهم يرون في ذلك دليلا على وجود غيب ويوم آخر وعذاب وحساب، ويضيفون إلى طلبهم ذاك طلبا آخر أغرب وهو أن تكون له جنة يأكلون منها، وهذا طلب أبعد عن أن يُستدل به في موضوع النبوة والإيمان، لذلك يعقب المولى تعالى على تخبط الكفار على طلب الأدلة فيقول: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا (9)﴾ [الفرقان: 9]. بل إنّهم من شدة ضلالهم يذهبون أبعد في الطلب: ﴿وقَالَ الّذِينَ لَا يَرْجُونَ لقَاءنَا لَولَا أُنْزِلَ علَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نرَى ربّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا (21)﴾ [الفرقان: 21]، وفي هذا أكبر دليل على أنّهم لا يريدونها أدلة تُعقل بقدر ما يريدونها علامات ملموسة أو محسوسة تُرى بالعين، بما يعني أنّها آنية حاضرة وليست غيبية ولا مستقبلية فكلّ ما طلبوه قبل ذلك من ملك وكنز وجنة هي دلائل لابدّ من حضورها ومحسوسيتها لأنّ أمر قيام السّاعة لا يتّسم بهذه الصفات، ولهذا السبب فعقولهم قاصرة عن إدراكه، وهو المعنى الذّي يُشير إليه القرآن الكريم مباشرة بعد ذلك ﴿يَوْمَ يَروْنَ الْمَلَائِكَةَ﴾ [الفرقان: 22].

إنّ حرص الكفار على طلب الأدلة الملموسة المرئية المسموعة حينا وحينا باستعجالهم العذاب وطلبا لأدلة تُرضيهم سيتكرّر ذكره مرارا في القرآن الكريم لكن هذه الأدلة لا تعوزهم في حقيقة الأمر، بل إنّها لأكثر مما يريدون، قال تعالى: ﴿وكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السّمَاواتِ والْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ (105)﴾ [يوسف: 105]، فقوله: "كأيّن" إشارة إلى كثرة ما يطلبون من أدلة وقوله: "يمرون" دليل على محسوسيتها ومع ذلك فهم يُعرضون عنها.

إنّ القرآن الكريم يُحاججهم من هذا المنطلق فيكرّر عليهم السؤال: "أفلا تُبصرون"، "أفلا تسمعون"، "أفلا ينظرون"، ثمّ يعود فيؤكّد مرات أنّ تلك الآيات

هي فيما يُعرضون عنه، أي أنّها لا تدرك بتلك الحواس إن لم يكن خلفها بصيرة بل إنّ الإنسان ذاته دليل ملموس: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (21)﴾ [الذاريات: 21]، ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (14)﴾ [القيامة: 14]. وكيف يدرك الكافر تلك الآيات بعد أن عطّل البصيرة فعطَّل البصر والسمع. إنّ الكفار يجعلون حجتهم التّي يُبررون بها كفرهم هي حاجتهم إلى أدلة مُقنعة محسوسة، إلاّ أنّ تبريرهم هذا يُخفي حقيقة موقفهم من الزمن، وهو ما يتضح من قوله تعالى:

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا (55)﴾ [الكهف: 55]. هنا يبين الله تعالى السبب أو الأسباب الحقيقية وراء عدم إيمانهم، وهي مرحلة متأخرة تأتي بعد مرحلة أخرى سابقة طلبوا فيها أدلة كثيرة كي يؤمنوا، وهي أدلة لها صفات خاصة بهم هُم كالمحسوسية والحضور وليست خاصة بالمستدل عليه وهو عالم الغيب واليوم الآخر والبعث، وبعد مرحلة ثانية أقروا فيها بأنهم لن يؤمنوا مهما أتتهم به الرسل من أدلة، وهم في كل ذلك يظنون أنفسهم يملكون مشيئة الإيمان وأنّهم قادرون على هداية أنفسهم أو إضلالها، لكن الله تعالى يقرّر غير ذلك فهو يعرف أسرارهم وحقيقة ما يزعمون: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ (111)﴾ [الأنعام: 111]. فبين أنّ عدم إيمانهم مرتبط بمشيئة الله، هذه المشيئة ليست ظلما من الله سبحانه لهم، بل لسبق علمه بحقيقة إرادتهم لعدم الإيمان وبالأسباب الحقيقيّة وراء ذلك، إذ إنّ ما يمنعهم من الإيمان كما تُشير الآية السابقة من سورة الكهف هو أنّهم يريدون أن تأتيهم سنة الأولين أي أخبارهم الماضية التّي يُريدونها أن تَمْثُل أمامهم الآن هنا في الحاضر على طريقتهم المعهودة كقولهم: ﴿فَأْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (36)﴾ [الدخان: 36]، أو قولهم في الآية التالية: ﴿وَإِذَا تُتْلَى

عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (25)﴾ [الجاثية: 25]، أي أنّهم في حقيقة الأمر يُريدون أن يجعلوا الماضي حاضرا والغيب ملموسا، ويفرضون منطقهم في طلب الأدلة مع أنّ الأمر ليس خاضعا لمشيئتهم كما يظنون، ثمّ هم يطلبون طلبا آخر وهو أن يأتيهم العذاب قُبُلا، وهذا وحده دليل كاف على ما يُبطنون من نية عدم الإيمان، إذ هم يعتقدون استحالة مجيء العذاب أبدا، وإلاّ كيف يطلبون دليلا فيه أجلهم ولن ينفعهم بعدها آمنوا أم لم يؤمنوا، ثم هم في هذا يطلبون أن يكون ما هو غيب في علم الله حاضرا أي أنّ ما يطلبون من أدلة محصور بين زمانين: ماضي الأولين ومستقبل العذاب لكنّهم يريدونهما حاضرا.

إنّ جدل الكفار متهافت يسلكونه ليُبطلوا به الحقّ: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنْذِرُوا هُزُوًا (56)﴾ [الكهف: 56]، ممّا يدلّ على نواياهم، لذلك كان ما يطلبون من أدلة مبطنا بالاستهزاء إذ إنّ أدلتهم كثيرة عشوائية لا يكاد يربطها رابط وكلّ ذلك من قبيل الظلم الشّديد: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا (57)﴾ [الكهف: 57]. فبسبب من تعنتهم في طلب الأدلة تُخفي في حقيقتها موقفا كفريا بكلّ ما هو غيبي وإصرارهم على ما هو حاضر جعل الله على قلوبهم أكنة وفي آذانهم وقرا أن يفهموا أو أن يستطيعوا استنباط الأدلة، فحكموا على أنفسهم بعدم الاهتداء، وهو أمر بيد الله ومشيئته وليس بأيديهم، فهو الذّي قضى موعد العذاب وحدّده، فرغم كلّ ما كسبوا من ظلم فالله لا يعجل لهم العذاب بطلب منهم بل بإرادته: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ [الكهف: 58]. إنّ من يأتي بموعد هو الله ومن عنده، وكذلك شأن ما مضى ذلك كان بموعد عنده، وكلا الموعِدين مقضيان لا يتقدمان ولا يتأخران.

لقد سبّق المولى تعالى في الكلام الفارط بإشارة لطيفة في قوله: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الكهف: 51]؛ إذ لو كان الكفار يريدون أن يؤمنوا عن قناعة بالأدلة لكان أحرى بهم أن يتساءلوا عن بداية خلق السماوات والأرض أو بداية خلقهم هم أنفسهم.

هذا الإصرار على الحاضر المحسوس هو السرّ في استعجالهم الذّي سيشير إليه القرآن الكريم مرات والذّي يدفعهم إلى القول: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطَّنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ (16)﴾ [ص: 16]، قال العلامة **السعدي**: (أي هؤلاء المكذبون من جهلهم ومُعاندتهم للحق مُستعجلين للعذاب "عجّل لنا قَطنا" أي قسطنا وما قُسم لنا من عذاب عاجلا قبل يوم الحساب ولجّوا في هذا القول وزعموا أنّك يا محمّد إن كنت صادقا فعلامة صدقك أن تأتينا بالعذاب)[10] هذا الموقف غير العاقل من الكفار، يشير إليه المولى في قـــــــــوله: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ (47)﴾ [الحج: 47]. وهنا يظهر كيف أنّ الله تعالى في ردّه على الكفار –وإن بضمير الغائب العائد عليهم– يجعل الإجابة زمانية في جوهرها إذ هي مرتبطة بالوعد والوعدُ غيبي مُستقبلي، وهو ما يتأكد بربط الكلام بعد ذلك بشكل مباشر بالزمن، حيث يتعلق الأمر بمسألة نسبة الزمن إلى كل طرف، فزمن الله غير زمن العباد، وليست مسألة قيام الساعة متعلّقة ببُعد أو استحالة، فزمن العباد مهما طال إن هو إلاّ آن قصير قياسا إلى الزمن عند الله.

ترد الإشارة إلى الاستعجال مرة أخرى في قوله: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (53)﴾ [العنكبوت: 53]، حيث يتبيّن أنّ هذا الذّي يُكذّب به الكفار من العذاب قد تأخر لأسباب لا علاقة لها بعجز الرُسُل عن تقديم الأدلة الكافية، هذه الأسباب منها:

10– السعدي عبد الرحمان، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنّام، ص519.

1- أنّ الرسل ليسوا سوى مُبلغين وأنّ الآيات إنّمَا هي من ربّ العالمين، فالرسل ليسوا معنيين ابتداء بتقديم الأدلة على صدقهم لأنّ العذاب لا يوقعه إلاّ صاحبه القادر عليه: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (57) قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ (58)﴾ [الأنعام 57-58]، وقال: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ (50)﴾ [العنكبوت: 50].

2- ومنها ثانيا أن كون العذاب من عند الله يعني أنّه هو العالم بأجله وقد سبق في علم الله وتقديره أن حدّد الأجل وقضى الأمر، لذلك قال: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (53)﴾ [العنكبوت: 53]. وهو ما يؤكده مرة أخرى في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (2)﴾ [الأنعام: 2]، وقد علمنا أنّ الله تعالى لا يُخلف الميعاد، وأنّه لا يُبدل القول لديه لذلك لا ينتظر أن يأتيهم العذاب قبل أوانه.

3- ومنها ثالثا أن من صفات العذاب المفاجأة والبغتة كي يكون أشدَّ على أعداء الله، لذلك قال: ﴿وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً﴾ فاستعمل التوكيد دلالة على أنه آت لا محيد عنه وزاد فوصفه بالبغتة وهو المعنى الذّي سيتكرر في القرآن الكريم وإن اختلف لفظه ﴿بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ (40)﴾ [الأنبياء: 40].

4- ومنها رابعا أنّ الآيات والعذاب قد أنزلوا على الذّين من قبل لكنهم كذّبوا ولم يؤمنوا وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا (59)﴾ [الإسراء: 59]، والتكذيب رد فعل قد ينطبق على اللاحقين كما على السابقين.

5- ومنها خامسا أنّ بعض هذه الآيات ومنها العذاب ستكون فيها نهايتهم فكيف يطلبون دليلا لن يحضروه، قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيَاتًا أَوْ نَهَارًا مَاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ (50)﴾ [يونس: 50]. وقال: ﴿أَفَبِعَذَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ (204)﴾ [الشعراء 204]، وهو موقف من الكفار يدلّ على التناقض فضلا عن السفه وهو ما يطبع كثيرا من مواقفهم إذ يرون أنّ مجرد إبطاء ما يعِدهم به الأنبياء دليل على عدم وجود ذلك الوعيد، إنّ الخلل هو في مدى إدراكهم لذلك البعد إذ ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا (6) وَنَرَاهُ قَرِيبًا (7) ﴾ [المعارج 6-7] هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهم يطلبون الدليل ذاته من الأمر ونقيضه فيرون في البعد والاستبطاء دليلا، فيقولون: ﴿بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ (2) أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ (3)﴾ [ق 2-3]، ويقولون: ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطَّنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ (16)﴾ [ص: 16]. إنّ الموقفين يدلان ظاهريا على التناقض ولكنهما في جوهرهما متكاملان يجمعهما سبب مُوحد هو الموقف من الزمن، فاستعجالهم للنهاية هو الوجه الآخر لاستبطائهم لها، ذلك أنّهم لا يدركون ما ينتمي إلى الغيب ويُريدون ما هو حاضر فحسب بدليل قولهم يوم القيامة: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ (12)﴾ [السجدة: 12]. ما يقولون ذلك إلاّ لأنّهم رأوا ما كان غيبا في الدنيا مع أنّهم في الدنيا كانوا يرون ما يُسمع ويُبصر لكنهم يصرون على الكفر: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا (90) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا (91) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا (92) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (93)﴾ [الإسراء 90-93]. فيبدأون قولهم: "لن نؤمن" ثم يكررونه مما يدلّ على صدق نيّتهم بعدم الإيمان مع أنّه كان بوسعهم القول:

"إن تأتنا بهذه الأدلة نؤمن لك، لكنّهم خلافا لذلك قالوا: لن نؤمن لك حتى لو جئتنا بهذه الأدلة المحسوسة، مع أنّ ذلك هو أصل طلبهم، والأغرب أنّهم يؤكدون على رُقي النبي في السماء مع أنّه مجرّد بشر رسول طالبين أن يأتيهم بكتاب يقرأونه خارقين بذلك ما وضعوا من شروط محسوسة فاشترطوا "كتابا يقرأونه" علما أنّ للقراءة جانبها غير المحسوس (الفهم) وهو ما سيومئ إليه القرآن الكريم لاحقا بقوله: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7)﴾ [الأنعام:7]. لذلك سيبطل المولى تعالى حجتهم بقوله: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ (14) لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ (15)﴾ [الحجر 14-15]. فنسب الصعود إليهم هم وليس إلى **الرسول** ﷺ وأشار بأنّ ذلك لن يؤدي إلى اقتناعهم وإزالة تعنتهم، ولكنّه هنا لم يقل: "يرتقون" وإنّمَا قال: "يعرجون" بينما قال عن العروج: ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ (4)﴾ [المعارج: 4] ثمّ عاد بعد ذلك فرد حجتهم المتمثلة في كتاب يقرأونه فقال:

﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7)﴾ [الأنعام:7]، والله تعالى أعلم بالسرّ في طلبهم ونعني به حرصهم على محسوسية ما يطلبون من دليل، أكّد على ذلك مرتين، بأن ذكر أنّ الكتاب لو كان في قرطاس وهو ليس وحيا ثمّ زاد فذكر أنّه لو لمسوه بأيديهم لقالوا: "إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ" وهذا أكبر دليل على أنّ مشكلتهم هي مع الغيب أي مع الزمن.

ثانيا: فعل الذوق.

مثلما يتكرّر ذكر كلمة "محضرون" والتّي سبق شرح علاقاتها بالزمن وتبيّن سبب ارتباطها بالكفار دون المؤمنين، فكذلك تتكرر كلمة "ذوقوا" وترتبط هي الأخرى بالكفار وحدهم وتتردّد في زمن الآخرة أكثر منها في زمن الدّنيا، وهي الأخرى لها علاقة بالزمن قد لا يتبينها القارئ غير المتدبّر.

ويُلاحظ المُتدبر لهذا الموضوع في القرآن الكريم أنّ هذه الحاسة نادرا ما يجري الكلام عنها في الدنيا -كما أشرنا- في حين أنّ ذكرها يُصبح مُهيمنا يوم القيامة: ﴿فَحَقّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبّنَا إِنّا لَذَائِقُونَ (31) فَأَغْوَيْنَاكُمْ إِنّا كُنّا غَاوِينَ (32) فَإِنّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ (33)﴾ [الصافات 31-33] ويلاحظ أنّ قوله: "ذائقون" ليس لها مضافا إليه، علما أنّ "ذاق" "يذوق" فعل متعدّ يحتاج إلى مفعول به، لكنّه هنا تركه بدون مضاف إليه فلم يقل ماذا يذوقون، ثمّ إذ أتبعها بقوله: "أغويناكم إنّا كنّا غاوين" دلّ ذلك على أنّ هذه الكلمة تقع على فئة الكفار دون سواهم وهم المُعبَّر عنهم هنا بالغاوين، فكأنَّ الذوق هنا هو جزاء غوايتهم لذلك أضاف قوله: ﴿فَإِنّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾.

إنّ هذه الكلمة تأتي في الأغلب بصيغة الأمر المسند إلى المخاطَب "أنتم" وكونه أمرا مخاطبا به الكافرون فكلاهما دليل على الحضور والملموسية، وإذا كان السمع والبصر حاستين تقعان على شيء خارجي، فإن الذوق تدرك به الأشياء داخليا كما يدرك الطعام بعد دخوله إلى الفم والجوف بحيث يدل ذلك على محسوسية أعمق من الرؤية والسمع.

وقد تكرر ذكر هذا الفعل ومشتقاته ثلاثين مرّة، منها واحدة فحسب تتعلق بمن قتل الصيد والناس حرم ﴿يَا أَيُّهَا الّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللّهُ عَمّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّهُ مِنْهُ وَاللّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (95)﴾ [المائدة:

95]، وفي مرة أخرى أُسند الفعل إلى المؤمنين في الآخرة لكن الفعل جاء منفيا في قوله:

﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ووقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ (56)﴾ [الدخان: 56]، ومرة أخرى خوطب فيها المؤمنون: ﴿ولَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ولَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (94)﴾ [النحل: 94]، أما بقية الآيات فكلها تأتي بصيغة الأمر المسند إلى ضمير المخاطب "أنتم" في الآخرة، حيث يقع الفعل فيها على ما يُفترض أنه ليس بملموس، أو بتعبير آخر يقع الفعل على مفعول به هو أقرب إلى التجريد منه إلى المحسوسية كإيقاع الفعل على العذاب وهو أكثر ما يرد مقترنا معه، وذلك في ستة عشر آية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا (56)﴾ [النساء: 56]، وقد يوقع الفعل على غير العذاب كما في قوله: ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ (35)﴾ [التوبة:35]، ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ (48)﴾ [القمر: 48].

أشرنا سابقا بأن الضمائر مرتبطة بأصحابها وبزمنهم، فقولي: "أنا" "نحن" يعني حضوري وحضورنا زمن النطق بهذه الكلمات، وقولي: "هو" يدل على غياب المشار إليه في ذلك الزمن، من هنا قوله تعالى: ﴿فَورَبِّ السَّمَاءِ والْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ (23)﴾ [الذاريات: 23]. فربط بين المخاطبين وفعلهم وزمنهم حيث تجلى هنا ربط حقيقة الدعوى وصدقها عبر تشبيه ذلك بالنطق الذي يتلازم فيه الفعل مع فاعله مع زمانه، ويتّضح ذلك أيضا من قوله: ﴿فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وهُمْ يَنْظُرُونَ (44)﴾ [الذاريات: 44]. ومثلما يتجلى هذا الارتباط في الخطاب ويؤثر عليه أيما تأثير، فكذلك ترتبط الحواس من سمع وبصر

ولمس بأصحابها وزمانهم كما هو واضح من الآيات السابقة، ذلك أنّ ما نسمعه ونبصره ونلمسه لا بد أن يكون حاضرا، وأن نكون معه حاضرين فيشهدُنا ونَشهده، لذلك يُصرُّ الكافرون على طلب أدلة يحضرونها ويستعملون حواسهم للتأكد منها، ولذلك أيضا جعل الله تعالى تلك الحواس مسؤولة يوم القيامة: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (36)﴾ [الإسراء: 36]، بل يصرون على استعمال تلك الحواس في إدراك ما حولهم حتى يوم القيامة: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ (12)﴾ [السجدة: 12]، وبسبب من إصرارهم على الإدراك باللّمس يقول لهم المولى تعالى يوم القيامة ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ (48)﴾ [القمر: 48] فبيّن أنّ جهنّم هي التي تمسهم حينئذ، كأن الدليل هو من يدل على نفسه وليسوا هم من يستدلون عليه، وقال: ﴿حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (20)﴾ [فصلت: 20]، أما هنا فقد جعل ما يستدلون به من حواس ويجعلونها وسيلة إلى العلم يصير شاهدا ضدهم فيُعلم عنهم.

أما في قوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا (12)﴾ [الفرقان: 12] وفي قوله: ﴿إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ (7) ﴾ [الملك: 7] فبيّن أنّ ما كانوا يُريدون عليه دليلا هو الآخر يدلهم على نفسه، بل إنّ النار هي التي تراهم وهي التي تصل إلى أسماعهم.

إنّ هذه الحواس تُلحّ في الدنيا على ما هو محسوس من أدلة، لكنّ أصحابها إذا جاءتهم الأدلة التي يطلبون نأو على الإيمان ﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا (101)﴾ [الكهف: 101] في هذه الآية جعل المولى العين سبيلا إلى الذكر لكنها عين في غطاء على ما أوكل إليها من مهمة جليلة وهي "الذكر" ووصف الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع ولم

يقل لا يسمعون ليومئ بذلك إلى ما يمنعهم من السمع كالأهواء وغيرها، وهم يظنون أنهم مالكون لإرادتهم متصرفون في حواسهم ﴿وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ﴾ [النساء: 46]. فيتبيّن أنّ الهدف من تعطيلهم حاسة السمع واستعمالهم لألسنتهم في غير ما وضعت له إن هو إلا هدف أبعدُ عن الحواس في ذاتها، بل هو الطعن في الدين، فكذلك تتحول تلك الحواس عن مهامها الدنيوية يوم القيامة. نعود فنذكّر بأمرين مُهمين هما: مدى ارتباط هذه الحواس بعالمي الغيب والشهادة، وأنَّها إنّمَا خلقت في الدنيا لتكون دليلا إلى الفهم والإدراك إذا لم تُعطل، وأمَّا الأمر الثاني فهو فرق ما بين المؤمنين والكافرين في استعمال هذه الحواس طريقا إلى الحق أو إلى الباطل: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا (46)﴾ [النساء: 46].

الفصل الثاني

نظرات في القرآن الكريم

المطلب الأول: المغفرة والاستغفار

أبعاد ودلالات في القرآن

يبدو موضوع المغفرة والاستغفار بسيطا في ظاهره لمن لا يتمعن في هذه العلاقة بين الرّب وعباده، إذ يرى أنّ هناك ربّا مقتدرا جبارا ولكنه حليم عفو غفور، وهناك عبد ضعيف خطّاء بحاجة إلى إنابة واستغفار لربّه تنتج عنها مغفرة ومحو للخطايا، وهي نظرة تجعل العلاقة لا تختلف في كثير منها بين الحاكم والمحكوم، أو حتى بين الخصوم إذ يتغافرون ويعفو بعضهم عن بعض كأنّ شيئا لم يكن، بل قد يلجأ بعضهم إلى إكرام بعض تجاوزا لما كان من أخطاء.

لكن المتدبّر للموضوع في القرآن يلمس أنّ فيه من الإعجاز والعمق ما يجعله يدرك كم أنّ رحمة الله أوسع من أن يحاط بها، وأنّ مغفرة الله في القرآن آية عميقة الدلالة على عظمة الخالق جلّ في علاه، فبوسع المتدبّر بداية أن يتساءل على سبيل المثال: هل إن صفات الغفار والغفور والغافر تبقى صفات للمولى جلّ جلاله لو لم يكن هناك مخطئون وأخطاء وخطايا ثم استغفار وإنابة وتوبة؟ وبتعبير آخر هل يقتضي كون الله غفورا وجود ذنوب ومذنبين، أم أنّ تلك صفات وأسماء لله بغضّ النّظر عن الموضوع (الذّنوب) والمغفور لهم (المذنبين)؟ ثمّ ماذا يميّز هذه المغفرة عمّا هو سائد بين العباد؟ وكيف عبّر القرآن عن هذا التميّز؟

قد تكون بعض الظّواهر والعلامات أعقد من غيرها بما لا يقاس وأكثر عمقا وشساعة ممّا يتطلّب لغة أقدر على تبيان ذلك العمق والتعقد والاتّساع. ولكن الغريب أنّ هناك التباسا بين المعقد منها والبسيط فقد يبدو أحدهما كالآخر في ظاهره وهو ما يعبّر عنه القرآن بقوله: ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور: 15]، أو قوله: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الروم: 7]، وهذا الالتباس بدوره أحوج إلى تبيين يفكّ خيوطه ويقرّب بعيده، وليس أقدر من

خالق الظّواهر والبيان والإنسان على إيضاح المبهم وتبسيط المعقّد بأيسر الأساليب وأمتعها وأقرب التّعابير وأوجزها، وقد أتى نبيّه من تلك المقدرة ما لم يؤت أحدا من العالمين، قال ﷺ فيما يرويه عن المولى: «إنّي والإنسان والجنّ لفي نبأ عظيم أخلق ويعبدُ غيري وأرزق ويشكر سواي، خيري إلى العباد نازل وشرّهم إليّ صاعد، أتحبب إليهم بالنّعم ويتبغضون إليّ بالمعاصي، إن تابوا إليّ فأنا حبيبهم وإن أعرضوا عنّي فأنا طبيبهم...» رواه الطبراني وغيره وضعفه السيوطي وغيره إلا أن معناه صحيح.

إنّ العلاقة بين الله وعباده لهي –كما يشير الحديث القدسي– من بين أغرب العلاقات في الوجود، فهناك الخير المطلق من جانب المولى وهناك في المقابل إساءة الرّد التّي تعجز اللّغة عن تبيانها من جانب العباد، ولعلّ علاقة المغفرة من الله ونعمة الاستغفار أن تكون من بين أعظم الآيات التّي وإن بدت بسيطة في ظاهرها إلاّ أنّها في جوهرها تحتاج إلى لغة مبيّنة تجلي كوامنها، وإلى وقفات متدبرة تستجلي أسرارها ونتبيّن –من خلال اللّغة– عمقها وتنوّعها: فكيف وظّف القرآن مقدرة اللّسان العربي بإعجاز علاقة تعجز عنها الكلمات ولا تحدّها التّعابير؟ وكيف جلى تلك الحالة البسيطة في ظاهرها شديدة التّعقيد واللبس في عمقها؟ وكيف للمؤمن أن يتدبر ويستبين من خلال الكلمات عظمة الخالق في غفرانه وسعة مغفرة الله العظيم من بيانه؟ وبتعبير آخر، إذا كانت علاقة المغفرة والاستغفار شديدة العمق والتركيب بما يجعل منها آية من أعظم الآيات، فكيف جعلها الخالق مبيّنة أعظم البيان؟ وما مدى قدرة اللّسان العربي على إبانة كلّ ذلك؟

يصف الله تعالى نفسه باسم الفاعل (غافر) أحيانا وبصيغتي المبالغة (غفار) و(غفور) أحيانا أخرى. فهل هذه مجرّد صيغ متكرّرة للفظة من دون أثر على المعنى، وما السرّ فيما يبدو أنّه معروف وبسيط؟ وما علاقة ذلك بباقي أطراف

الخطاب الأخرى من مذنب مغفور له ومن ذنب يُغفر ومن طريقة يغفر بها الذّنب؟ إلى آخر ذلك من أطراف قد لا تتّضح أوّل الأمر.

تعتبر اللّغة العربية «لغة عضوية وليست تركيبيّة بمعنى أنّ جذور ألفاظها إِنَّمَا هي رموز عن الحالة الدّاخلية للنّاطق في وضع أو حالة أو موقفا، وأنّ تغير هذه الجذور بالحركات، هو تخصيص للأنغام الأساسية بلونيات الأحوال المرتبطة بالفعل وأناة الزّمان وتغيّر صيغة المخاطبة، في حين أنّ أكثر اللّغات الأوروبية قد عانت نهائيّا من الانفصام الصوتيّ والتّجريبي بين الألفاظ وموسيقاها...»(11).

يمكن إيضاح لونيات الأحوال المرتبطة بالفعل وأناة الزمان وتغيّر صيغة المخاطبة المشار إليها أعلاه ببعض الأمثلة: فانتقالنا من صيغة فاعل إلى فعل مثلا إِنَّمَا يحمل دلالة الانتقال ممّا ليس له سبب إلى ما له سبب كقولنا: فلان خجل من تصرف أخيه أي بسببه فضلا عن أنّ ذلك السبب طارئ وآني بخلاف قولنا فلان خجول، إذ إنّ صيغة المبالغة الثانية هذه تدلّ على أنّه موصوف بالخجل بطبعه لا بسبب، ثمّ إنّ ذلك مستمر معه وليس طارئا، وبالإمكان الذّهاب بعيدا في التمثيل للصيغ التّي تتلوّن المعاني بتلون مبانيها لولا خشية الإطالة «وتتضح الفروق بين اللّغة ذات البنية العضويّة وبين اللّغات الأوروبية وبالأخص منها اللاّتينية، في أنّ هذه الأخيرة قد اعتمدت مسألة الإضافة الخارجية إلى جذورها فيما يدعى بالمسبق والملحق **(préfix/ suffix)** وخضع تغيّر الجذور في معانيه وأحواله الزمانية والخطابية إلى مصطلحات بالإضافة في أوله وآخره من الحروف على أن التغير لا يلحق في اللفظ العربي المبتدأ أو الملحق من حروفها بقدر ما ينبجس من صميم بنية الجذر، أي أنّ تغير ما

---

11 صفدي مطاع، قراءة ثانية للشّعر الجاهلي، الأصالة والممكن، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد10/ 1981، ص05.

هو عضوي يتبع بنية الجذر...» فكلمة **(Heureux)** الّتي تعني فرحا تحتاج إلى إضافات من خارجها كي تعني السّعادة **(Bonheur)** أو الشّقاء **(Malheur)** أو السّوء **(Malheureusement)** في حين أنّ؛ الفرح محرّكة السرور والبطر، فَرِح فهو فرِحٌ وفروح ومفروح وفارح وفرحان وهم فراحى وفرحى وامرأة فرحى وفرحة وفرحانة، وأفرحه وفرّحه والمفراح الكثير الفرح والفُرحة بالضمّ المشوّه و... وأفرحه أثقله، والمفرح بفتح الرّاء المحتاج المغلوب...»[12]، واضح من تعدّد الصيغ وتلاوتها أنّ التغيّر يطال بنية المفردة ذاتها دون خارجها مع مقدرة على التعدّد في الصيغ وفي المعاني الناتجة عنها وهي أمور لا يسع المجال لتتبعها هنا «وأنواع المعاني المتفاهمة لا تكاد تنتهي؛ فخصّوا كلّ تركيب بنوع منها؛ ليفيدوا بالتراكيب والهيئات أنواعا كثيرة؛ ولو اقتصروا على تغاير المواد، حتى لا يدلوا على معنى الإكرام والتعظيم إلاّ بما ليس فيه من حروف الإيلام والضّرب لمنافاتهما لهما، لضاق الأمر جدا، ولاحتاجوا إلى ألوف حروف لا يجدونها، بل فرّقوا بين مُعتِق ومُعْتَق بحركة واحدة حصل بها تمييز بين ضدين»[13]. وقد عرفنا ظاهرة الانتقال من الضدّ إلى الضدّ كقسط وأقسط ووعد وأوعد وأثم وتأثم.

يُسلمنا الكلام السابق إلى أنّ تغيّر حركة أو حرف كفيل بنقل المعنى إلى الضدّ لكن الذّي يخفى على المتمعن أنّ ذلك الانتقال له علاقة بالبعد التداولي للمفردة إذ إنّ من هذه المفردات ما يتعلّق بالفاعل ومنها ما يتعلّق بالمفعول به ومنها ما يتعلّق بالفعل ذاته ومنها ما يتعلّق بمفعول به ثانٍ.. فقولي: أقبل الرّجل عكس أدبر، وأقبلَ الشيءَ أي لَزِمَهُ، وأقبلته الشيء جعلته قبالة، ولو أنّنا قسّمنا هذه الفروق بين صيغ غافر وغفّار وغفور لقلنا بأنّ غافر تحتاج مفعول به هو

---

12 الفيروز أبادي، القاموس المحيط، باب الحاء، فصل الفاء،

13 ينظر: السيوطي جلال الدّين، المزهر في علوم اللّغة، دار الجيل، بيروت، ج1، ص347.

الذّنب كما في قوله تعالى: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ﴾ [غافر: 3]، أمّا غفّار فمفعولها الإنسان ذاته: ﴿وإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وآمَنَ وعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى (82)﴾

[طه: 82]. وقد لا تحتاج إلى ذلك المفعول به، وأمّا غفور فتستغني عن المفعولين معا: ﴿إِنَّهُ هُو الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: 53]. ولكي يتّضح ما لهذا الجانب التداولي لفعل المغفرة من أهمية نشير إلى أنّ صيغة مفردة قد ترتبط بأطراف متعدّدة أكثر من غيرها، وفيما يتعلّق بهذه المفردة فإنّها تتعلّق بغافر هو الله ومغفور هو الذّنب ومغفور له هو الإنسان وكيفية يتمّ بها الغفران من الكثرة والتكرار والدّيمومة.

إذا سلمنا أنّ كلّ عدول عن صيغة إلى أخرى لابدّ أن ينتج عنه عدول عن معنى إلى آخر –وهذا حكم يكاد يلتقي عنده علماء اللّغة العربية– فإنّ علينا أن نتساءل هل العدول من صيغة غافر إلى غفور إلى غفّار هو عدول إلى معنى واحد أم عدّة معانٍ؟ وهل هو معنى ثابت في أصل المفردة أم في التراكيب؟ حيث إن انتقلنا من قولنا مثلا: إنّي سائلك شيئا هو غير قولي إنّي سؤول، فبينما تطلبت صيغة سائل مسندا إليه (فاعلا ضمنيّا) ومفعولين، اكتفت سؤول بما أسندت إليه يقول **ابن جني**: «التصريف إِنَّمَا هو لمعرفة أنفس الكلم الثابتة، والنّحو إِنَّمَا لمعرفة أحواله المتنقلة...وإذا كان كذلك فقد كان من الواجب على من أراد معرفة النّحو أن يبدأ بمعرفة التّصريف، لأنّ معرفة ذات الشّيء الثابتة ينبغي أن تكون أصلا لمعرفة حاله المتنقلة»[14].

يبدو أنّ الذّي منع من أن نقول: إنّي سؤولك شيئا، هو أن هنالك معاني ثابتة فيها غير المعاني التّي في: إنّي سائلك شيئا، ولنقل ذلك عن غافر وغفور، فغافر (الذّنب) تطلب مصدرا هو فاعل المغفرة (المولى عزّ وجلّ) وتطلب

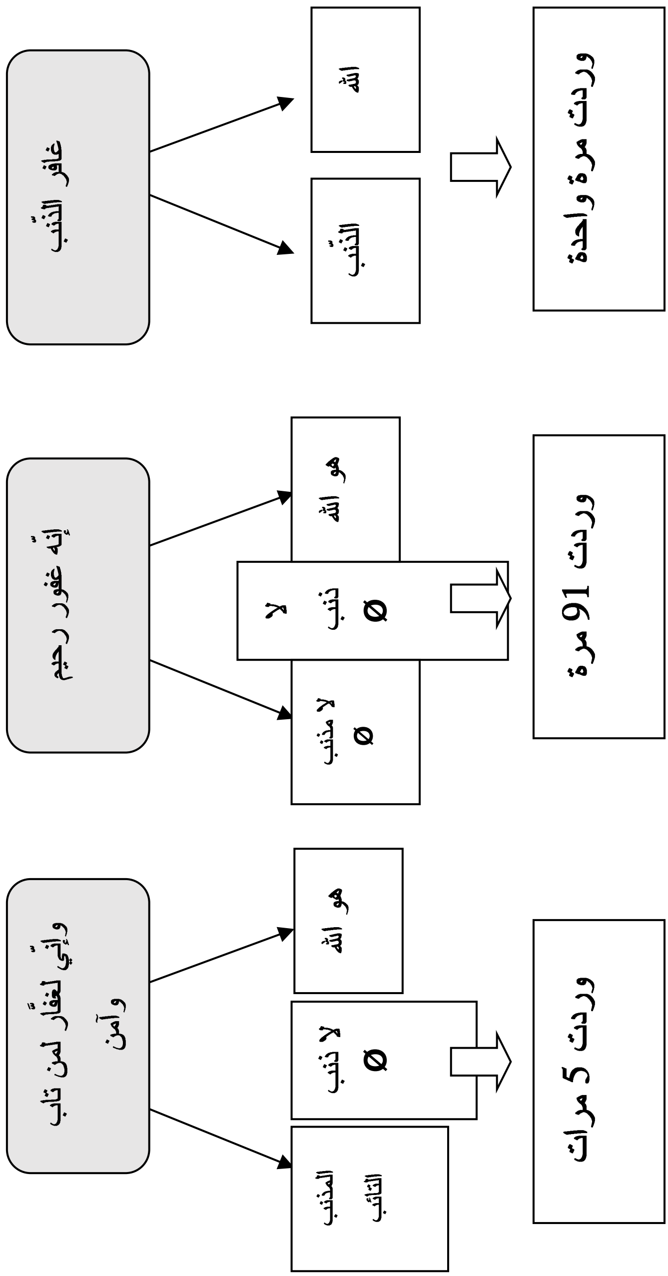
14– ينظر: ابن جني أبو الفتح، الخصائص، ج3.

مغفورا هو الذّنب، وليس كذلك غفور، فلم يقل: "غفور الذّنب" ولا قال: "غفور لكم"[15]؛ إذ هو معنى ثابت قائم بذات الفاعل ولا يتعلّق بالذّنب المغفور والمذنب المغفور له، فكأنّ المفردة وقد تغيّرت صيغتها تغيرت معها علاقاتها التداولية فطال العدول أطراف الخطاب، بل إنّ الأمر ليتعدى ذلك إلى معانٍ أخرى قد لا ينتبه إليها وتتعلّق بالزّمان وبالتكرار وغيرهما، حيث إنّ اسم الفاعل غافر وصيغتي المبالغة غفور وغفّار وردت في القرآن على الشّكل التالي:

---

15 ابن جني أبو الفتح، الخصائص، ج3

ففي
ارتبطت
بالفاعل



الأولى
غافر

والمفعول، ومن صفة الذّنب أنّه حدث عابر في الزّمان، أمّا الغفور فصيغة

ثابتة في الذّات الإلهية لا ترتبط بالحدث ولا بفاعله إذ كلاهما عابر، وأمّا غفّار فارتبطت بصاحب الذّنب الذّي كلّما عاود الذّنب عادت المغفرة وتكررت.

المطلب الثّاني: أساليب الالتفات القرآني بين الإعجاز والتدبر.

ينعى القرآن الكريم في مواضع منه باللائمة على الذين لا يتدبرونه، وهو يفعل ذلك بشكل مباشر مرة في قوله جلّ وعلا: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً (82)﴾ [النساء: 82] ومرة في قوله تعالى:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (24)﴾ [محمد: 24]. ويوجه لومه بشكل غير مباشر في مواضع أخرى كقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً﴾ [الفرقان: 30]، يفعل القرآن ذلك بأساليب متنوعة وعميقة –كشأنه في كل تبليغ– أساليب أَقَرَّ الدّارسون والبلاغيون بعجزهم عن تتبعها والإحاطة بها فأجملوا إقرارهم واختصروه تحت اسم "الإعجاز"، وقد زاد عدم التدبر واتخاذ القرآن مهجورا من حدّة هذا العجز فندت أساليب عدّة عن الحصر وغابت القدرة على تبويبها وتسميتها.

عملا بهذا الحض على التدبر من جانب القرآن نقف في هذا المدخل عند آيتي التدبر المذكورتين أعلاه سعيا إلى الوقوف عند بعض هذه الأساليب التي وإن فاتنا الإحاطة بها فلا يحسن أن يفوتنا (الفعل بالقول) فيها الذي يأمرنا بالتدبر.

واضح أنّ القرآن إذ يأمرنا بالتدبر لا يفعل ذلك بطريقة مألوفة بل بشكل مضمن في القول، عن طريق الاستفهام مقرونا بالنفي (أفلا) يجمع بين عدم الإثبات (تدبّروا) وعدم النفي (أنتم لا تتدبرون) إذ قد يكون في الأمر المثبت: (تدبروا) تكليف بما لا يطاق وليس هذا ديدن القرآن، فهو يؤكد مرارا مفاد الآية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ وقد يكون في النفي المباشر: (أنتم لا تتدبرون) تقريع وتعميم وهذين ليسا من أساليب القرآن، فهو كلام لطيف من

اللطيف الخبير، ولا ينسجم الحض على فعل شيء –تربويا– مع نفي الفعل كالقول: أنت لا تفعل، لأنّ في ذلك تثبيطا وقطعا للسبيل على السّامع، ويشتمل الحض على فعل الشيء على ما يفيد أن بوسعهم التّدبر فلماذا لا يفعلون.

لكن القرآن يزيد من هذا الأسلوب التربوي السامي –ونعني به الجمع بين الاستفهام والنفي (أفلا) المفتوحين على احتمال إمكان الفعل– فيسند الفعل إلى ضمير الجمع الغائب "هم" بدل "أنتم" وهذا أسلوب دارج في القرآن كمثل قوله: ﴿ومِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وبِالْيَوْمِ الْآخِرِ ومَا هُمْ بِمؤْمِنِينَ (8)﴾ [البقرة: 08] وقد تمثله النّبي ﷺ مرارا؛ فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (كان النبي ﷺ إذا بلغه عن الرجل شيء لم يقل: ما بالُ فلانٍ يقول؟ ولكن يقول: ما بالُ أقوامٍ يقولون كذا وكذا) رواه أبو داود. وهو أسلوب يأخذ أشكالا متعددة يمثل درسا قائما بذاته.[16]

تمثل عملية الإحالة إلى ضمير الغائب أو الحاضر في القرآن الكريم آلية هامة للغاية كثيرا ما يغفل عنها قارئ القرآن بل ومتدبره، وقد جاءت الدراسات الغربية الحديثة لتولي أهمية قصوى لمسألة الإحالة عامة والضمائر خاصة، كما عند **"ديكرو"** و**"تودوروف"** و**"يسبرسن"** و**"جاكبسون"** و**"بنفنست"**، فهم يميزون بين كلمات فارغة **(mots vides)** وهي مرتبطة بذاتية المتكلم، وكلمات مليئة **(mots pleins)** مرتبطة بموضوعية التعبير عن الغائب[17].

---

16 ينظر: ليتش جيوفري، مبادئ التداولية، تر: عبد القادر قنيبي، دط، أفريقيا الشرق، 2013 ص150 وما بعدها، علما أنّ هذه النظرة التي جاءت متأخرة تقصر في مناح منها عن الإحاطة بالأسلوب القرآني والنبوي.

17 فرنسيس مريم: في بناء النص ودلالته، محاور الإحالة الكلامية، منشورات وزارة الثقافة سوريا، 1998، ص19.

ففضلا عن الجانب التربوي الذي يمثله إسناد الفعل إلى الغائب، هناك الملمح الزماني؛ إذ إسناد الفعل إلى المخاطب الحاضر يحدّه زمانا ومكانا، أمّا إسناده إلى الغائب فيطلقه ليشمل لا المخاطب المباشر (**محمد** ﷺ) ولا غير المباشر (هنا المؤمنون) بل إنَّ (هم) تشمل حتى السامع الذي بِتدبّره للقرآن قد يُسلم لما نزل من الحق.

يشفع القرآن ما سبق بآلية أخرى هي تنكير المرجع في كلٍّ من (قلوب) و(أقفال) من جهة، وإضافة كل منهما إلى الآخر (أقفالها) وفي ذلك دلالة على أنّ ليس كل القلوب مقفلة فبإمكان ما انفتح منها أن يتدبر القرآن، كما أنّ أقفالها منها وبيدها أن تفتح نفسها. فهي في حالي الفتح والإغلاق مسؤولة على نفسها خلافا للقول (أم على القلوب الأقفال)

يفيد الوقوف السريع عند الآية الثانية: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً﴾ [النساء: 82]، إضافة إلى ما سبق دلالة أنّ القرآن ليس فيه اختلاف، وهي صفة لا ندركها إلّا بالتّدبر. ولعلّ عدم الاختلاف هذا أن يكون رديفا للنسقية والانتظام بالمعنى الحديث، فالأدب على سبيل المثال- مع المخاطب كما اتضح هو ديدن الكتاب الكريم، و...*.

---

* آخر الكلام: (و...) هذا من أقسى المواضع وقعا على القلب أثناء مراجعة الكتاب، وأبلغها موعظة في التذكير بمباغتة الأجل وحيلولته بين العبد ومشاريعه. رحم الله المؤلّف، لا يزال يذكّر بأهمية الإحساس بالزمن وقهره لكل شيء، وها هي هذه العلامة (و...)، وكيفية ورودها بهذا التركيب، وفي هذا السياق تعظنا وتذكّرنا إلى الأبد بالنهاية، وأنّ أجل الله آت.

المطلب الثالث: إعجاز الإعجاز

قد يبدو العنوان "**إعجاز الإعجاز**" غريبا في تركيبه، لكن العجب يزول إذا عرف الغرض منه، فليس الغرض هنا بعض من مظاهر الإعجاز في القرآن، إذ إن ذلك قد أصبح متاحا بشكل وافر في مواقع التواصل، مع قناعة منا بأنّ استفتاء الغاية من موضوع الإعجاز القرآني لا تكفي فيه الملتقيات والندوات مهما تعددت ولا تحيط به الصفحات تتلوها الصفحات.

إنّ من بين ما تهدف إليه هذه الكلمة إثارة إشكالية ذات وجهين، أولهما أنّنا قد دأبنا –حين نتلقى أي خطاب ودون وعي منّا– أن نهتم بمحتواه دون عناية بالخطاب في كليته ولا بكيفية القول فيه.

إنّ المتتبع لما يجري من كلام في موضوع الإعجاز يلاحظ أنّ الباحثين يركزون جلّ جهدهم على مدى توفر الإشارات إلى حقائق علمية وردت في القرآن وإلى أي مدى انسجامها مع الاكتشافات العلمية المستحدثة والإنجازات التقنية المستجدة، فكأنه بذلك يجعلون القرآن في منزلة المشكوك في مصداقيته إلى حين إثبات العكس، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنّهم يجعلون الإعجاز العلمي الطبيعي أول مبتغياتهم، وقد يُبَينونه بكلمات مقتضبة عن الجانب البياني أو يُهملونه، وكل ذلك مناف لحقيقة الأمر مجاوزا لعقيدة القرآن ذاته ذلك أنّ القرآن خطاب وليس مؤسسة تجريبية تجري تجارب عملية يمكن ملاحظتها بالعين أو بالمجهر، ولا هو شخص مِخبريٌ يُقدم فرضيات يمكن البرهنة عليها بالأدلة والإثباتات الملموسة.

إنّ القرآن بيان وتبيان: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 138]، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89]، وهو بلاغ: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ﴾ [إبراهيم: 52]، ﴿إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء: 106]، وهو ما يعني أنّ أية معجزة مهما كبرت أو صغرت إنّمَا تتجلى من خلال البيان ذاته، وهو ما تعبّر

عنه قصة رجل القانون المسلم الذي سأل أحد المشرعين الأمريكيين كم تطلب منهم قانون المواريث في أمريكا، فأجابه بأنّ ذلك قد تطلب آلافا من المواد القانونية والوثائق فأطلعه المسلم على آيات الميراث في سورة النّساء، فاعترف الأمريكي أنّ الأمر مذهل حقا، إذ كيف أمكن اختصار الصفحات المعدودة من سورة النّساء كل تلك الملزمات.

إنّ تشريعات المواريث في القرآن الكريم ليست مجرد عمليات تقسيم رياضية فائقة الدقة فحسب بل هو قبل ذلك كفاية بيانية وقدرة على الحذف والذكر والإيجاز والمقابلة وغيرها.

إنّ الإعجاز في آية النمل: ﴿لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وجُنُودُهُ﴾ [النمل: 18]، والتي ثبت منها أنّ هيكل النملة يتكون من مادة السيليلوز التي تتحطم كالزجاج لا يكمن إعجازها في هذا الاكتشاف، بل في القدرة على استعمال الكلمة "يَحْطِمَنّ" في الموضع اللائق، وهو ما يسمى بلاغيا "المناسبة" مناسبة اللفظ للفظ ومناسبتهما معا للمعنى المراد، كما أنّ المعجزة في آية النحل ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ الوانُهُ﴾ [النحل: 69]. ليس هو –فحسب– كون النحلة تملك ثلاثة بطون يفصل بينها صمامات لكل بطن مهمة خاصة... إِنَّمَا الإعجاز هو في الدرجة الأولى في استعمال لفظة بطون ليس بطن في سياق كان يجري فيه الكلام بصيغة المفرد، وهو أسلوب نابع من كفاءة بيانية في اللغة، وهكذا يمكن القول على معظم ما عُدّ مظاهر إعجاز علمية اقتصر فيها على الجانب المادي الملموس.

إنّ الغيب والعقيدة لا يتعلقان بالتجربة الحاضرة والبرهنة الملموسة، وهما ما يغلبان على الخطاب القرآني ويُستشفان من خلال البيان عن طريق التجربة الروحية والإيمان المعيش.

إنّ سورة الفاتحة تفتح عالم الأزل المنتهي على عالم الأبدية اللامنتهي وتفتح دنيا العبد على عالم المعبود، وملكوت الأرض على ملكوت السماء، وهو ما

حدا **بعبد الله بن عباس رضي الله عنهما** إلى القول بأنّ: "الفاتحة تحتاج إلى حمل سبعين بعيرا من الكتابة عنها"، أمّا **ابن القيم الجوزية** فيخصص لبعض ذلك مؤلفه الضخم "مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين"، أمّا العلامة **فاضل صالح السامرائي** فيجعل لكلمة الحمد وحدها ما يربو عن أربع وعشرين صفحة من كتابه "لمسات بيانية".

وهنا بوسعنا أن نتساءل حين يتلو المؤمن قوله تعالى: "الحمد لله رب العالمين... إياك نعبد وإياك نستعين" من المتكلم ومن المتلقي ومن المستمع؟ ومن المخاطِب ومن المخاطَب، ولماذا لم يقل: إياك نحمد وإياك نعبد وإياك نستعين"؟

إنّ هذه الأسئلة تقودنا إلى موضوع الضمائر واستعمالها في القرآن، وهو موضوع يتطلب وحده عددا لا يحصى من البحوث والدراسات.

إنّ الفاتحة تفتح علاقة تخاطبية لا مثيل لها بين الذات المتكلمة "الله تعالى" والمتكلم المؤمن". إنّ الحمد هنا مصدر معلق، لا يحتاج بالضرورة إلى ناطق يقوم به، إذ إنّ الله جلّ وعلا حميد في السّموات والأرض حميد في الأولى والآخرة، قبل وجود العباد بعد ثنائهم، بل إنّهم قد يكفرون بحمده وكونه أهلا لذلك قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: 01]، وهو ما نفهمه من قوله ﷺ في دعائه المأثور: "... حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه ملء السموات والأرض وملِء ما شئت من شيء بعد لا نحصي لك ثناء أنت كما أثنيت على نفسك"، وهو ما نفهم منه أنّ الألفاظ عاجزة عن أداء حق الله في الثناء، وأنّ الأمر

موكل إليه باعتباره الذات المتكلمة وأنّ المتلفظ عاجز عن فعله، لذلك فهو يوكله إلى ربّه"*.

بعد الآيات الثلاث الأول المتعلقة بالألوهية والربوية والصفات العلى، تأتي آيات العلاقة بين العباد وربهم "إيّاك نعبد وإيّاك نستعين"، وبعد أن كان الكلام مسندا إلى ضمير الغائب يحدث الالتفات فجأة ويُسند الكلام إلى ضمير المتكلم "نحن" في الآيتين الرابعة والخامسة على اختلاف بينهما، ففي الآية الرابعة يحدث تقديم وتأخير مع أنّ المعنى "نعبدك" و "نستعينك" (نحن/أنت) فتصبح بواسطة التقديم والتأخير البلاغيين (أنت/نحن) ممّا يوحي بدلالة التوحيد وإفراد الله بالعبودية، أمّا الآية الخامسة فلا تأتي على المنوال نفسه إذ لا يقال "ونستهديك" بل "أنت اهدنا نحن"، ذلك أن الهداية منه وحده وإليه وحده بإرادته لا بإرادة المخلوق: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص: 56] ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا﴾ [الأعراف: 43]، فإذا كان حق الله الحمد قبل خلق السموات والأرض والخلائق وبعد ذلك جلّ ثناؤه وندّ عن الإحصاء، وإذا كانت عبادة الله والاستعانة به وقفا على المخلوقات والعباد إذ هم الأحوج إليها، فإنّ الهداية لا تكون إلّا بمشيئة الله وحده، لذلك اقتضى السياق ألا يُقال "نستهديك"(نحن/أنت)كما قيل "نستعينك" بل قال "اهدنا (أنت/نحن)،" فهو الهادي والمهتدى إليه لا يهدي إلى الحق سواه، وبتعبير آخر "فالحمد لله"، والعبادة والاستعانة (منّا له) والهداية (منه وإليه).

---

* هذه الحالة تتجاوز بشكل مطلق ما توصلت إليه اللسانيات التلفظية الحديثة في إشارتها إلى انطباع المتلفظ فيما يتلفظه من ملفوظات، وهو ما يدركه المتخصصون في هذا المجال، إذ إنّ المعاني هنا موجودة بمعزل عن التلفظ، فالحمد لا يحتاج إلى من يتلفظه بل هو موجود قبله وبعده: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ﴾ [القصص: 70].

إنّ فعل الهداية*في القرآن الكريم قد يتعدى بنفسه كما في قوله تعالى: ﴿وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيماً﴾ [الفتح: 02]، وكما في ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ﴾ [الإنسان: 03]

﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: 06]، ففي الفاتحة سبق فعل الهداية بحمد الله والإقرار له بالعبودية والاحتياج، فالذي يقول: "اهْدِنَا" سبق إيمانه قوله، بمعنى أنّه كان في الطريق قبلا ويرجو لو أنّ الله يُثبّته فيه فلا يضل عنه، أمّا قول إبراهيم عليه السلام ﴿فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ [مريم: 43]. فكان لأبيه الذي ليس على الصراط وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيماً﴾ [النساء: 68] وهو كلام عن المنافقين الذين هم بعيدون عن الصراط، ومنه نفهم أنّ تعدية الفعل بنفسه تتعلق بمن هو في الصراط ومن هو خارجه.

أمّا التعدية "إلى" و "لـــ" فلا تكون إلّا لمن هم خارج الصراط: ﴿قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾ [يونس: 35]. لعل الفرق بين التعدية بـــ "إلى" و "لـــ" تكمن في أنّ الثانية أكثر تعبيرا عن المقصد الموصول إليه، فقولنا أوصلته للبيت أي أنني لم أكتف بإيصاله إلى عموم المكان، بل له أي حتى مقصده الأخير أمّا قولنا أوصلته إلى الغاية ففيه معنى عموم المكان، ولذا لم نجد في القرآن استعمال "هدى" متعدّياً باللام مع السبيل والصراط كالقول: هداه لصراط المستقيم"، أو "هداه لسبيل مستديم"، لأنّ الصراط ليس هو الغاية، بل طريق يوصل إلى الغاية مطلوب لغيره، قال تعالى: ﴿بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ﴾ [الحجرات: 17]، وكقول أصحاب الجنّة ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَٰذَا﴾ [الأعراف: 43]، فالإيمان والجنة هما الغاية، وهما أدق من الصراط و السبيل، إذ هذان مجرد وسيلتين.

---

* ينظر: السامرائي فاضل، لمسات بيانية، ط3، دار عمار، 2003، ص48 وما بعدها.

نعود الآن إلى الضمائر ومسألة العلاقة بين العباد وربّهم فهم إذ يطلبون أن يهديهم الصراط المستقيم يعرفون أن هذا الطريق اختاره لهم المولى تعالى وهو طريق مَن قبلهم ممن أنعم الله عليهم فالقول "أنعمت عليهم "يتضح فيه نسبة الفضل إلى الخالق أي إلى الذات المتكلمة لا إلى المتكلم "أنت أنعمت عليهم هم"، أمّا قوله: "غير المغضوب عليهم "فالاستثناء هنا يربط الصفة بالمتكلم عنهم "هم من جلبوا غضبك عليهم "باستعمال صيغة اسم المفعول (هم مغضوب عليهم منك) "ولا الضّالين" إنهم هم من أضلوا أنفسهم (هم/هم).

هذه العلاقة المتدرجة بين الخالق والعباد يرددها المتكلم حتى لكأنّه هو من أنشأ الكلام، فيعيش الحالة وله حق ترديد الكلام كما لو أنه هو من أنشأه، لكنّه لا يملك القدرة على تأليفه لأن ذلك يتجاوز طاقته.

من كل هذا نفهم أن الإعجاز لا يقتصر على عالم الملموس أو على ظواهر الإعجاز العلمي الطبيعي إذ إنّ هذه الأخيرة مهما اتسعت فهي تنتمي إلى عالم أزلي منته، في حين أنّ الإعجاز الحقيقي يتعلق بعالم الأبدية اللامنتهي وهو الذي تنفتح عليه سورة الفاتحة إذ تنقلنا إلى عالم الغيب حيث المعاني المفتوحة اللانهائية والإعجاز الحقيقي. لعل في هذا تفسيرا لابتداء سورة البقرة بالإشارة إلى عالم الغيب: ﴿ألم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2) الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...﴾ [البقرة: 1-3]، ولذلك فالإعجاز هنا ليس علميا طبيعيا وإِنَّمَا غيبيّ بياني.

إنّ ممّا يوضح أنّ الإعجاز بياني قبل أن يكون شيئا آخر -كما أشرنا إليه سابقا- هو أنّ الآيات التي تحدى فيها القرآن البشر على مجاراة بيانه هي ذاتها معجزة ببيانها، غير أنّنا لا ننتبه إلى ذلك ولا نتدبر تلك الآيات بحكم أنّنا تعودنا على تتبع محتوى الكلام ولم نعتد على تتبع الكلام على الكلام، وبتعبير آخر تعبير الكلام عن نفسه حيث يرتد الكلام على نفسه فيصف ذاته، ففي قوله تعالى:

﴿ولَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ والْبَحْرُ...﴾ [لقمان: 27]، وقوله تعالى: ﴿لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ والْجِنُّ... ﴾ [الإسراء: 88]. يرتد الكلام على نفسه ويصف كفاءته، لكن مثل هذه الآيات وهو يتكلم عن كفاءته البيانية يفعل ذلك بكفاءة بيانية مركبة تغيب عمّن لا يتدبرها، وبتعبير آخر فهي تتكلم عن إعجاز القرآن ببيان هو ذاته معجز.

يلاحظ أنّ آية الإسراء جاءت بأداة الشرط "لو" أمّا آية الفرقان فقد ابتدأت بأداة الشرط "إن"؛ إنّ الفرق بين الأداتين: "لو" و "إن" هو "أنّ "لو" عند النحاة غالبا ما تعرف بحرف امتناع لامتناع فهي تفيد عدم حدوث الشيء، أمّا أداة الشرط "إن" فتفيد احتمال حدوثه أو قلته، بالإضافة إلى أداة الشرط "إذا" التي تفيد تأكد حدوث الشرط وحتمية وقوعه.

إنّ ورود هذه الأدوات في القرآن بشكل دقيق متسق يصعب حصره في دراسات عديدة وهو في ذاته دال على ضرب من الإعجاز الذي تصعب مجاراته.

وبالعودة إلى الآيتين المذكورتين يلاحظ أنّ الكفاءة البيانية تتجلى في كل وحدات التركيب، فقوله تعالى: ﴿ولَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ والْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان: 27]. لو أنّما في الأرض/ من شجرة/ أقلام/ والبحر يمده من بعده سبعة أبحر/ ما نفدت كلمات الله.

1- ولو أنّما في الأرض: إنّ أداة الشرط "لو" -كما ذكرنا- حرف امتناع لامتناع لكن ابن قيم الجوزية يستدرك على هذا القول برأيه الذي مفاده أنّه حتى لو تحقق شرط "لو" فإنّ جواب الشرط إن كان منفيا ففي ذلك امتناع لوجوب[18] بمعنى أنّه حتى لو كانت أشجار الأرض أقلاما فإنّ كلمات الله لا تنفد، وهو ما

---

18 ينظر: ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد

يمكن التعبير عنه بالقول: امتناع لوجوب، وبتعبير آخر، سواء أتحقق الشرط أم لم يتحقق، فإنّ كلمات الله لا تنفد.

2- أنما في الأرض من شجرة: فــ "من" يقول عنها النحاة أنها استغراقية أي أنّها تستغرق الجنس كله دون استثناء، فقولي: أشجار الأرض يختلف كلية من حيث الاستغراق عن قولي: ما من شجرة في الأرض، إذ إن التركيب الأول قد يطاله الاستثناء، أمّا التركيب الثاني فينفي الاستثناء مطلقا. غير أنّ الآية لا تكتفي بمعنى الاستغراق لاستعمال "مَن"، بل تضيف إليه ضربين آخرين من الاستغراق، فلا نقول أشجار الأرض بل "ما في الأرض من شجرة" بالإفراد ومعلوم أنّ العرب إذا أرادوا استغراق الجنس أفردوا، ثم تضيف الآية استغراقا آخر مُمثلا في حرف الجر "في" ممّا يوحي بأنّ المقصود ليس ما على الأرض من شجرة فحسب بل ما فيها أيضا من بذرة أن ثمر قد يصبح شجرة في المستقبل إذ لو قال "إنّ الأشجار التي على الأرض" فإنّ في ذلك تحديدا مكانيا باستعمال "على" (أي فوقها)، وتحديدا زمانيا أي ما هو حاضر من أشجار الآن، أمّا وقد استعمل ضروب الاستغراق المشار إليها، فقد استغرق كل الشجر زمانا ومكانا.

3- أقلام: وقد جاءت بالجمع وفضلا عن أنّها نكرة دلَّ ذلك على لا نهائية العدد.

4- والبحر يمده...: يلاحظ أنّه في آيتي الكهف ولقمان جاء البحر معرّفا ويبدو أنّ ذلك راجع إلى غرض تقريب الصورة من المتلقي، إذ إنّ الجزء الأوّل منها يندُّ عن تخيّله بما فيه من غرابة، لذلك حسُن تقريب الصورة إليه بواسطة "ال" التعريف.

5- ما نفدت كلمات الله: يلاحظ أنّ جواب الشرط هنا قد جاء منفيا ومقترنا بزمن ماض، وقد أشرنا سابقا بأن النفي هنا قد منع فعل النفاذ حتى لو تحقق

شرط "لو"، أمّا كون الفعل جاء ماضيها ففي ذلك دلالة على أنّ ذلك قد امتنع حقا لأنّ المضارع قد يفيد الاحتمال.

إنّ المتأمل في حالات استعمال "لو" يلاحظ أنّها متعددة وهي في مجمل أحوالها لا تكاد تخرج عن أربعة حالات، **الأولى** وهي الشائع استعمالها والمسماة "حرف امتناع لامتناع" وفيها يمتنع الشرط وجوابه، فقولنا: "لو اجتهدت لنجحت" أي أنّه قد امتنع الاجتهاد فامتنع النجاح. أمّا الاستعمال **الثاني** فهو كقولنا: لو لم تجتهد لن تنجح، وهي هنا حرف وجود لوجود بمعنى أنّه وجد الاجتهاد فوجد النجاح. أمّا الاستعمال **الثالث** فكقولنا: تنجح حتى لو لم تجتهد، وهي هنا وجود مع امتناع، أمّا الحالة **الرابعة** فهي كقولنا: لن تنجح حتى لو اجتهدت، وهي امتناع مع وجود، والملاحظ أنّ هذه الحالة الرابعة هي أعلى الدرجات، فلو تصورنا أنّنا أمام محاججة لاعتبرت هذه أعلى درجات السلم الحجاجي، إذ قد يُتصور أنّه مع توفر الشرط المعجز قد يتحقق جواب الشرط، بمعنى أنّه لو تحقق كون الأشجار أقلاما والبحار السبعة مدادا قد يتصور السامع تحقق جواب الشرط وهو نفاذ كلام الله تعالى، لكن القرآن يأتي بالفعل منفيا ماضينا، وهو ما يلاحظ على الاستعمال القرآني عموما، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَىٰ بِهِ﴾ [آل عمران: 91]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (36)﴾ [المائدة: 36].

والملاحظ أنّ القرآن الكريم غالبا ما يستعمل هذه الحالة الرابعة والتي عبّرنا عنها بالامتناع مع وجود، وهو يستعملها في الآيات التي موضوعها الإعجاز أو بتعبير آخر التي تتكلم عن الإعجاز وتحمل معنى التّحدي هي ذاتها تتوسل بأسلوب الإعجاز فيما سمي "بالكلام عن الكلام" كقوله تعالى في سورة الكهف: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ

جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ [الكهف: 109]. يلاحظ أنّ هذه الآية تشترك مع الآية السابقة في أشياء وتختلف عنها في أشياء أخرى؛ تشترك معها في أنّ شرط "لو" يردف بشرط ثان، ففي سورة لقمان عطف على فعل الشرط فعلا ثانيا فقال "والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر"، بينما في سورة الكهف أعاد "لو" مع شرطها " ولو جئنا بمثله مددا" وهو ما يمكن قوله على آية الإسراء ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: 88]، لكن وجه الاختلاف هنا هو في استعمال أداة الشرط "إن" الذي يفيد الاحتمال -احتمال وقوع الشرط كما ذكرنا سابقا- إذ إن الانس والجن قد يجتمعان لأجل فعل ما، لكن وجه الاعجاز هنا يكمن أولا في استعمال فعل اجتمع مسندا إلى المفرد، مضيفا إليه تاء التأنيث ،ممّا يوحي باتحاد الطرفين، فهو لم يقل "اجتمع الانس والجن"، ولم يقل "لو أنّ الانس والجن اجتمعوا" لكنّه مع ذلك لم يكتف بفعل الشرط هذا رغم اتحاد الفاعل، بل ثنى بذكر شرط ثان مع إعادة ذكر "لو" فقال: ﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ [الإسراء: 88]، أي أنّهم يتعاونون على هدف واحد، علما أن بعضهم لبعض عدو، وأنّ الشيطان للإنسان عدو مبين لكن الطرفين هنا اتحدا في الفعل والهدف، لكن النتيجة عُبر عنها بفعل مضارع "لا يأتون بمثله" تعبير على أنّ الإعجاز قائم مستقل.

يلاحظ أنّ من بين الاختلافات والتشابه في الآيات السابقة كونها تلجأ إلى شرط ثان -كما ذكرنا-كأنّما لتعضد الصورة البيانية التي قد يصعب على الخيال تمَثُّلها لذلك فهو يعرّف الاسم الذي يلي "لو" فيعرف كلمة البحر "والبحر يمده من بعده سبعة أبحر"، "قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي"، وفي هذا تقريب للصورة البيانية بشيء يعرفه المتلقي، إذ إنّ خياله قد يجد صعوبة في استحضار الصورة في جزئها الأول "لو أنّ ما في الأرض من شجرة أقلام".

إنّ قضية الإعجاز القرآني تحتاج إلى تجديد النظر فيها كل مرّة وفق تطور العلوم وتجدد آليات القراءة، وبتعبير آخر فإنّ وضع سياج مفاهيمي قاطع وحدود اصطلاحية تامة، يتناقض وموضوع الإعجاز وسعته اللانهائية، ذلك أنّ الإعجاز كما نراه ليس ذا طابع علمي طبيعي أو تاريخي أو اجتماعي...، بل هو في نظرنا إعجاز غيبي في المقام الأول، إنّه فتح لعالم مُشاهد متناه على عالم غيبي لا متناه وانفتاح عالم الملك على عالم الملكوت، وهو ما تُعبر عنه سورة الفاتحة اسما ومحتوى، سورة تعجزُ عقول الأنام عن بلوغ منتهاها.

يظل الإعجاز العلمي في الخطاب القرآني -فضلا عن أنّه إِنّمَا يتجلى من خلال البيان نفسه مهما اتسعت آفاقه وتعددت مظاهره وبراهينه- محدودا لابد له من نهاية، إِنّمَا الأمر يتعلق بالمعاني والرسالة التي لا شواطئ لها والتي لا يُتيحها إلّا إعجاز بياني بكل ما للكلمتين من معان، لكن هذا القول لا يعني أنّ الإعجاز مجرد صفة للقرآن، بل هو جزء من ماهية الخطاب، وعلامة في طريق التدبر والفهم. إنّ مما يدل على أنّ الإعجاز القرآني مرتبط بانفتاح عالم الشهادة على عالم الغيب والمعاني اللامحدودة، هو كون الآيات التي تحدثت عنه هي ذاتها حملت من الإعجاز التركيبي والدلالي ما يصعب أن تأتي به لغة البشر، حيث إنّ الجمع بين عالم الإنس وعالم الجنّ في آية الإسراء هو ذاته يومئ إلى تداخل العالمين وارتباط الحاضر بالغيب والنهائي باللانهائي، كما أنّ اختتام الآية بفعل مضارع " لا يأتون بمثله" يوحي بهذا الانفتاح على اللامحدود، هذا بالإضافة إلى أن التعبير عن هذه الدلالات بصور البحر وتعدده كما عبّرت عنها آيتا لقمان والكهف ليستا بمَكَنَة الكائن البشري، لهو دليل على معان لا تنتمي إلى العالم المحسوس بمحدوديته وضيقه بقدر ما تنتمي إلى الغيب وسعته، وعمقه، وهو ما تعبر عنه نهاية الآية "ما نفدت كلمات الله".

المطلب الرابع: إشكالية الثّبات والتغيير

هل من سبيل؟

تعد هذه الإشكالية واحدة من بين أكبر الإشكاليات التي جابهت الإنسانية جمعاء والأمة الإسلامية على الخصوص، هذا إن لم تكن أكبر الإشكاليات إطلاقا، إذ إنّ الحضارة اليونانية في أوّل أمرها واجهت تحدي السؤال المتمثل: من أين نبدأ؟ أو بتعبير آخر: هل على المدينة النّاشئة أن تؤسس قواعد ثابتة تعد بمثابة مرجعية تعود إليها كلّما تطلب الأمر، أم أنّ عليها أن تستند إلى سنن التغيير الحياتية، تاركة لطبيعة الحياة المتحولة رسم مسار الإنسانية؟

والسؤال الذي ينتج عمّا سبق:ممّ يُخشى على الحضارة؟ هل من الركون إلى الثّبات والقواعد الجامدة، أم من التغيير المطلق والتحوّل غير المضبوط؟

ويلاحظ عبر التاريخ ابتداء من اليونان وانتهاء إلى الأمة الإسلامية، أنّ الاختيار قد وقع أول الأمر على الركون إلى الثبات وعلى بناء الأصول والأسس. لكن سرعان ما برز طرف مناصر للتغيير راح يناوئ فكرة الثبات ويحاربها بشتى السبل، مما أدى إلى نكسات، بل وحروب، كما حدث من خلال انقسام **الأرثوذوكسية**[19] و**البروتستانتية**[20]، وكذلك الشأن فيما حصل بين المسلمين وما يحصل من صراع وتدافع.

فما السبيل، إذن، إلى الخروج من هذه المعضلة؟ ومن أين يمكن أن يستمد هذا السبيل؟

19- الأرثوذوكسية تعني في أصلها اللغوي العودة إلى الأصول حيث:

Orthos = droit, doxa = opignon–qui est conforme au dogme, à la doctrine d'une religion: petit Larousse, 1983, p708.

20 -protestantisme جاءت من:

Protester: réclamer: nouveau Larousse élémentaire, p568.

واضح أنّ من اختار الثبات قد استند إلى أصول دينية أو علمية أو فلسفية، وأنّ من اختار التغيير قد استند إلى سبيل الحياة نفسها بما تفرضه من متغيّرات ومن تطور هما اللّذان يصوغان القوانين ويرسمان مسار الحياة، كما يرسم النهر مساره خلال الجريان.

ونحن نتساءل الآن: ألا يوجد سبيل (أو سبل) غير هذين يمكن الاستناد إليه في الخروج من المعضلة؟

أوّلا: البيان سبيلا*:

لعلّ التفكير في بدائل يمكن أن يكون معينا في إيجاد حل غير مألوف يبدو أنّ البشرية نسيته أو تناسته، ويمكن أن يُعد طريقا ثالثا، سنعرض بعضا من مستنداته.

1- **المستند الكوني:**

إنّ المتأمل في هذا الكون المتسع يلاحظ أنّ دعامة بنائه تقوم على ثنائية الحركة والثبات، فمنذ نشأته قام على حركة الأجرام وجريانها في أفلاكها، حركة وجريانا هما في حدّ ذاتهما ثابتان إذ إنّهما يتمان في المجال ذاته دونما تغيير، فكما أنّ وجوده متوقف على تلك الحركة التي بدونها تنقضي حياته، فكذلك استقرار تلك الحركة يؤدي إلى انقضاء الحياة فيه.

إنَ معادلة الثبات والحركة هذه تسري على كل الموجودات في الكون، ابتداء من أكبر الأجرام والكواكب كالشمس والقمر مرورا بظاهرتي اللّيل والنّهار وانتهاء إلى أصغر الكائنات، فالسماوات والأرض والكواكب كانت كتلة واحدة بانفجارها نشأت حركة الأجرام. فلو أنّ الكتلة بقيت على حالها ما كانت لتنشأ الحياة، وكذلك لو أنّ هذه الحركة كانت مطلقة، كان أدى ذلك إلى اندثار الحياة. لكن بقاءها متحركة من جهة، مستقرّة في مسارها من جهة أخرى، هو ما أدى

---

* عنوان تمّ إدراجه (الطلبة المشرفون على الكتاب).

إلى استمرار الوجود ﴿والشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (38) والْقَمرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ...﴾ [يس: 38-39].

إنّ هذا الكلام ينطبق على ظاهرتي اللّيل والنّهار اللّتين هما في أصليهما مثال حيّ للمعادلة، فاللّيل مثال السكون والنّهار مثال الحركة، وما قيل عن اللّيل والنّهار يكاد ينطبق على أيّة ظاهرة في الوجود ابتداء من ظاهرة كبرى كاللّغة التي تتبني على الصوامت والصوائت والحركات والسّكنات والبناء والاعراب فاللّغة حركة للمعنى بين المتخاطبين يتوقف على إعراب الكلمات وبنائها، علما أنّ كلمة إعراب تعني الحركة ومنه اشتقت كلمة عربة، كما أنّ العرب سمّوا كذلك لأنّهم مرتحلون في مقابل البناء الذي يعني الاستقرار وهو ما يميّز غيرهم من الشعوب.

إنّ هذا الذّي قيل عن اللّغة يقال على أيّة ظاهرة أخرى كالنوم واليقظة والمشي والجلوس إلى غير ذلك من الظواهر التي لا حصر لها. فلو تصوّرنا أنّ أيّة ظاهرة من هذه الظواهر ارتكزت على الحركة دون السكون أو العكس فسيكون في ذلك اندثارها مصداقا لقوله تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ ولَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (40)﴾ [يس: 40]. ﴿والْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (39)﴾ [يس: 39]. ﴿والشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾ [يس: 38]. ﴿هُو الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ﴾ [يونس: 67].

2- **المستند الموضوعي:**

يفترض المناصرون لفكرة الثبات أنّها تتبني على أساس موضوعي يتمثّل في أنّنا: لو اعتمدنا على الحركة فإنّنا سنفقد المرجعية التي نسير بمقتضاها، وأنّ السير على طريق السابقين أضمن، انطلاقا من أنّه: (ليس بالإمكان أبدع مما كان)، وأنّ: (الخير كلّه في الإتباع والشرّ كلّه في الابتداع)، ويهمل هؤلاء أنّ الإتباع إنّمَا هو إتباع لبشر، وأنّ ما صيغ من قوانين وقيم إنّمَا صيغ بمعرفة

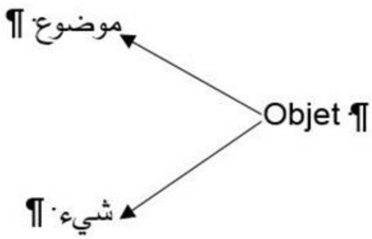
الإنسان وتدبيره، وفيه يتم تغييب الإنسان الذي تأسّست القيم والقوانين لمصلحته. في حين أنّ المناصرين للتغيير يرون أنّ الثبات صنو الموت، لأنّ الموت ثبات ولأنّ الحياة حركة، وهي في حركتها الدائبة تفرض علينا المسار وتحدّد لنا القوانين، فتغيُّر الواقع من عصر إلى عصر وتحول المجتمعات تُملي على الإنسان سلوكه وسيره. فكأنّما يرى هؤلاء أنّ علينا أن نترك المجال أمام التغيير وأن لا نكبحه بصياغة قواعد وقيم جامدة. يقولون هذا استنادا إلى مبدأ فلسفي يتمثّل في أنّ الموضوع يتحكّم في الذّات[21]، والذي مؤدّاه أنّ الواقع والحياة والمجتمع باعتبارها موضوعات هي التي تتحكم في الذّات الإنسانية وأنّ الإنسان ليس إلا وسيلة خاضعة.

ولعلّ الانتقاد ذاته يقال لمناصري التغيير مع بعض الفروق، إذ إنّ هؤلاء في إعطائهم الأهميّة القصوى للشرط الموضوعي يهملون الإنسان الذي منه وإليه تكوّنت الشروط ذاتها، فالادعاء بأنّ المجتمع أو أنّ الواقع واقع مادي، أو أنّ العصر والتطوّر الحضاري يفرضان التغيير، يجعلان الإنسان مفعولا به، بل مغيّبا، في حين أنّ هذا التيّار وهو يزعم الإعلاء من قيمة الفرد ومن قيمة الحرية يغض من هذه القيم، وذلك بجعل الإنسان تابعا للشرط الزماني الحضاري.

إنّ هؤلاء إذ يُعلون من الشرط الموضوعي لا يقدّمون لذلك حجّة مقنعة فهم يفترضون أنّها (أي الشروط الموضوعية) متحكمة في الإنسان وتفرض عليه ما يليق من قواعد وقوانين، ولكنّهم لا يقدمون الحجّة المقنعة بهذا الافتراض. فما الذي يجعل السياق الموضوعي يعلو على السياق الذاتي، مع أنّ الأصل هو أنّ الذات هي المنشئة لظروفها. وهو ما تدل عليه التسمية (sujet) من

21- ينظر: توفيق سعيد، الخبرة الجمالية، دراسة في فلسفة الجمال الظاهراتية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص49 وما بعدها.

(super) أي العلو في حين أنّ الموضوع (objet) من (poser) أي الوضع، وهذا ينم عن أنّ الذات أعلى من موضوعها، أو لنقل هي متحكمة فيه. لذلك فإنّ القول بأنّ تطوّر الزمان وتحوّل الواقع الاجتماعي يمليان على الإنسان تغيير القوانين والقيم، أمر مناف لهذه الحقيقة. وللتوضيح أكثر نقول بأنّ مناصري التغيير غالبا ما يعزون موقفهم مثلا إلى عصر السرعة وعصر التكنولوجيا ويرون أنّ هذا كاف لتغيير كل ما يتعلّق بالإنسان، في حين أنّ السرعة والتكنولوجيا هما من صنع الإنسان بمعنى أنّهما "**منه وله**" وأنّه يملك إبطاء السرعة وتحويل التكنولوجيا، إذ إنّ الزمان هو حصيلة نشاط الإنسان وفعله في شرطه الموضوعي. فالإنسان هو صانع زمانه وشروطه.[22]



يبدو أنّ كلا الطرفين يركزان على قسم من أقسام الوجود ونعني به (الأشياء/ الأفكار/ الرموز) وهو ما اصطلح على تسميته بالعلامة، فالتيّار الأول (أنصار الثّبات) ينطلقون من الأفكار ويقصرون نظرهم عليها، فهي باعتبارها قيما وقواعد هي المتحكمة في وجودنا ويتأسّس بالرجوع إليها، في حين أنّ التيّار الثاني (أنصار التغيير) يقصرون نظرهم على عالم الأشياء والموضوعات ويرون أنّه المتحكم في مسار الوجود. وهو ما يتضح معه إهمال الركن الثالث وهو عالم الرموز (عالم البيان). لذلك فإنّ هذا العنصر المهمَل سيكون مدار

22- بن نبي مالك، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شهين، دار الفكر الجزائر، دار الفكر دمشق، ط2، القاهرة،1961، ص21 وما بعدها.

كلامنا، فنحن نرى بأنّه مكمن الحل الذي يقودنا إلى سبيل ثالث غير مألوف أو تمّ إهماله عن عمد، إنّه عنصر الرمز (البيان).

3- **المستند البياني:**

إنّ مثل هذا الموقف ونعني به التركيز على عنصر البيان، قد بدأت تظهر بعض ملامحه في الفكر الحديث وتحديدا عند **هيدجر (Heidegger)** وكثير من الفينومينولوجيين**،** يقول **هيدجر**: "إذ نحن نود فقط أن نحاول الوصول، لمرّة واحدة، إلى حيث نقيم فعلا. لذلك نتوقّف قليلا للإجابة على السؤال التالي: ماذا عن الكلام نفسه؟ ونسأل أيضا كيف يتوصل الكلام لأن يكون بوصفه كلاما؟ إجابتنا: الكلام متكلِّم (la parole est parlante) وقد تكون هذه الاجابة هي إحدى الإجابات الممكنة إذا ما توصلنا لأن نكتشف فعلا ماذا يعني التكلُّم (parler)"[23]، ويقول سعيد توفيق شارحا فكرة **هيدجر**: "ولكن **هيدجر** يعود ليؤكّد لنا دائما – في محاضرته "الطريق إلى اللّغة"– أنّ "اللّغة تتحدّث" : فلسنا نحن الذين نتحدّث اللّغة، بل إنّ "اللّغة تتحدّث من خلالنا". ومعنى هذا أنّ **هيدجر** يريد أن يؤكّد لنا أنّ ماهية اللّغة تتجاوز فعل الكلام أو الحديث الذي نتحدّث من خلاله اللّغة، أي أنّ ماهية اللّغة تتجاوز كونها مجرّد أداة نتحدّث بها. فنحن نتحدّث بفضل قدرة اللّغة على التحدّث بذاتها، فما هي مهمّتنا إذن إن كانت اللّغة هي التي تتحدّث من خلالنا؟ مهمّتنا هي أن نتيح للّغة أن تتحدّث، أن نتيح للّغة أن تكون لغة، أي أن تفصح عن ماهيتها كلغة في فعل الكلام أو التحدّث"[24].

23– هدجر مارتن، إنشاد المنادي: قراءة في شعر هولدرلن وتراكل، تر: بسام حجار، ط1 المركز الثقافي العربي، 1994، ص8.

24– توفيق سعيد، ماهية اللّغة وفلسفة التأويل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط1، بيروت، لبنان، 2002، ص29.

لعلنا نجد نظيرا لهذه الفكرة في التراث العربي الإسلامي الذي تعتبر لغته (فصيحة أو مبنية أو مُعرِبة) ويتّضح هذا أجلى ما يتّضح من خلال لغة القرآن يقول تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: 195]. فقد عزى الابانة للّسان ذاته لا للأشياء التي تبين من خلاله ولا للذّوات التي تتلفّظ به، أي أنّ هذا اللسان مبين في ذاته وهو ما ينسجم مع فكرة **هيدجر** la parole est parlante كما أشرنا سابقا.

إنّنا إذ نقول بأنّ هذا لسان مبين، فإنّنا لا نقصد منه ما يُبين عنه من أشياء وعوالم، وإنّمَا نقصد قدرة هذا اللسان على الابانة، ولعل هذا أن يتّضح من خلال المثال التالي: إنّ الفرق بين لسان لا يبين ولسان مبين، كالفرق بين مرآة تشف عن الأشياء كما هي فلا تزيدها وضوحا بل قد تنقص من وضوحها، ومرآة عاكسة مضيئة للأشياء تزيدها وضوحا وتُظهر ماهيتها أكثر ممّا هي، فالفضل للمرآة العاكسة التي وضّحت ماهية الأشياء وزادتها حضورا، ومصداق هذا في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ (103)﴾ [النحل: 103]. فالآية إذ تبدأ باللّسان الأعجمي تجعله منطلقا للإلحاد بسبب من عدم الابانة، في حين أنّ النتيجة المضمرة (وهي الإيمان) نابعة من اللّسان المبين.

ممّا سبق تظهر أهمية البيان باعتباره مستندا يُحتكم إليه في حسم الإشكال بين أنصار الثّبات في تركيزهم على الأفكار، وأنصار التغيير في تركيزهم على الأشياء.

ثانيا: العلاقة بين البيان والتنزيل والقرآن

إنّ قيمة البيان وقدرته على إيضاح الموقف من إشكالية الثبات والتغيير قد تتضح من خلال كلمة تنزيل التي هي اسم آخر للقرآن، فالقرآن والبيان والتنزيل اسم لمسمى واحد (القرآن) مصداق لقوله تعالى:

﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وهُدًى ومَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 138].

﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرّحمان: 04]

﴿ونَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89]

كل هذا يتّضح من خلال الكلمات التي تنتمي إلى الحقل الدلالي للتنزيل بمعنى أنّها تَبين (من بيان) وتُبيّن هذه المسألة الشائكة المتعلّقة بالثّبات والتغيير.

إنّ الله سبحانه وتعالى حين يتكلّم عن القرآن يشير إليه بمجموعة من الكلمات التي تنحدر من جذر موحّد، فمرّة يقول نزل ومرّة يقول أنزلنا، كما في قوله تعالى: ﴿وبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: 105]، ومرّة أخرى يقول نزّلنا كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَــزَلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 09]. فنلاحظ أنّ هنالك ثلاثة أفعال يدل بها على مجيء القرآن:

1) نزل المجرّد

2) أنزل المهموز

3) نزّل المضاعف

غير أنّ تسمية القرآن لم تتأت إلا من الفعل الثالث المضاعف الذي هو نزّل وغالبا ما يصاغ من خلال المصدر تنزيل، ولم يقل نزولا ولا إنزالا. وفي هذا دلالة على أنّ التنزيل مستمر زمانا باعتبار أنّ المصدر ليس مرتبطا بزمن معيّ فضلا عن أنّ التاء في المصدر كما يشير النحاة تدل على الاستمرار والتكرار. ولعل هذا يتضح من خلال الحديث النّبوي المعروف، فعن **عبد الله بن عباس رضي الله عنه** قال: "أُنزل القرآن جملة واحدة إلى السّماء الدنيا ليلة القدر، ثمّ أُنزل بعد ذلك في عشرين سنة، ثم قرأ: ﴿ولَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وأَحْسَنَ تَفْسِيراً﴾، و ﴿وقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ ونَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾".

كما هو واضح من الحديث، فقد عبّر عن المرحلة الأولى وهي مجيء القرآن إلى السماء الدنيا في ليلة القدر بفعل "**نزل وأنزل**" في حين أنّه عبّر عن مرحلة ما بعد السماء الدنيا (مرحلة التنجيم) بفعل (**نزّل** المضاعف)، والملاحظ

أيضا أنّ الفعلين المعبّر عنهما في المرحلة الأولى يأتيان بصيغة الماضي الذي يدل على التمام والانتهاء، بينما يعبّر عن المرحلة الثانية إما بالمصدر(**تنزيل**) أو الفعل المضعّف (**نزّل**) مشفوعا بالمصدر **تنزيلا** كما في قوله: ﴿نزّلناه تنزيلا﴾ أو مصحوبا بقرائن تدل على الاستمرار كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

كما يتّضح من سورة القدر، فحينما عبّر بفعل أنزلنا أشار إلى ليلة القدر المحدّدة في الزمان: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: 01]، لكنّه حينما أراد التعبير عن الامتداد في الزمان عبّر بفعل **تنزّل** ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ والرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾ [القدر: 04].

إنّ التعبير عن الحركة والثبات بالمنازل قد ورد في القرآن في قوله تعالى: ﴿والْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: 39]؛ فهو أورد كلمة منازل بصيغة الجمع على أساس أنّ القمر يستقر "ينزل" ثمّ يتحرك إلى منزل آخر، فهو ثابت متحرك. فكلمة منازل التي تنتمي إلى الحقل الدلالي نزل غالبا ما ترد دالة على الاستقرار والحركة معا كما في قول الشاعر*:

لَكِ يا مَنازِلُ في القُلوبِ مَنازِلُ ** أَقفَرتِ أَنتِ وهُنَّ مِنكِ أَواهِلُ

وقول آخر**:

كَم مَنزِلٍ في الأَرضِ يَأَلَفُهُ الفَتى ** وحَنينُهُ أَبَداً لِأَولِ مَنزِلِ

وفي التراث من مثل هذا كثير.

إذن، فحين يريد التعبير عن الانتهاء والتمام يعبّر بفعلي: **نزل** و**أنزل** الماضيين بينما يعبّر عن دلالة الاستمرار بالمصدر **تنزيل** غالبا أو بفعل **نزّل** مصحوبا بقرائن دالة على الاستمرار.

---

* البيت في ديوان المتنبي (الطلبة المشرفون على الكتاب) .

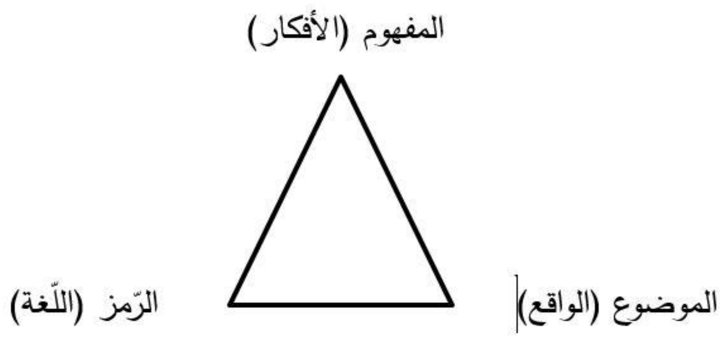
** البيت في ديوان أبي تمام (الطلبة المشرفون على الكتاب) .

من هنا نخلص إلى أنّ للوحي وجهين ثابت ومستمر. أمّا الثابت فيعبّر عنه الفعلان الأوّلان **(نزل/ أنزل)** وأما المتغيّر فيعبّر عنه بكلمة **(تنزيل/ نزّل)**، ومن هنا جاءت تسمية المستجدات الفقهية باسم النوازل، أي أنّها المسائل الفقهية التي تستجد في الواقع المتغيّر مع مرور الزمن.

ثالثا: نماذج تطبيقية عن إشكالية الثبات والتغيير من منظور بياني

لقد أصّل الأصوليون الأوائل –وعلى رأس هؤلاء الامام **الشافعي**– طرق الاستنباط ومسالك فهم النصوص، ووضعوا لها القواعد والاستدلالات وحقّقوا في ذلك انجازات معتبرة، بحيث أصبحت انجازاتهم مرجعيات لكلّ من يصبو إلى البحث في أصول الدين، ولكن وبالنظر إلى ما سبق قوله من أنّ الواقع والتّاريخ يتغيّران بسرعة فائقة بحيث تتنزّل عبر الزمن قضايا دينية وفقهية تحتاج إلى حلول آنية قد لا توجد لها حلول فيما أنجزه الأصوليون، ممّا يُحمّل علماء كل مرحلة مسؤولية كبرى في البحث عن حلول مستجدّة لهذه النّوازل إلا أنّ هذا يطرح إشكالا شديد الأهميّة وهو: أين يتم البحث عن هذه الحلول ووفق أيّ منهج يجري ذلك البحث؟

إنّ أمامنا ثلاثة خيارات يُبحث من خلالها عن الحلول، فهناك أوّلا عالم الأفكار ثانيا هناك عالم الموضوع (الواقع) ثمّ هناك عالم الرّموز أو ما أسميناه البيان وهو ما نمثّل له في الخطاطة التالية:



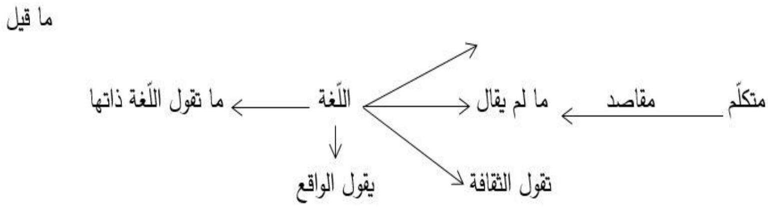
إذا أردنا أن ننطلق من علم الأفكار، فستجابهنا مشكلة المرجعية، فمن أين يمكن الحصول على هذه الأفكار التي تمدّنا بالحلول إذ إنّ الأفكار في حدّ ذاتها -فضلا عن أنّها خلافية- فإنّها تحتاج إلى متّكإ تستمد منه مشروعيتها.

أمّا إذا أردنا أن ننطلق من عالم الموضوع (الواقع) فستجابهنا مشكلة أنّ الواقع في سرعة تحوّله قد يقضي بإلغاء كلّ ثابت وتجاوز كلّ أصل ممّا يعني كثيرا من التخبّط والتيه.

لعلّ ما سبق يتّضح من خلال مثال مؤسّسة الأسرة وضمنها علاقة الرّجل بالمرأة، إذ إنّ هذه المؤسسة تتعرّض إلى تغيّرات واقعية وتاريخية شتى في بنيتها وفي مضمونها وأهدافها، يتعذّر معها التحكم في هذه المؤسّسة أو التعامل معها. فهل نحكّمُ في ذلك عالم الأفكار، علما أنّ نظرات النّاس شديدة الاختلاف، فمنهم من يراها مؤسّسة قامعة تحدُّ من حرّية الفرد وتخدم مصالح فئات كما هو الشأن في المنظور الاشتراكي، وهناك من يراها مؤسّسة ضرورية بحاجة إلى دعم وتقوية كما هو الشأن في النّظرة الدينية الأرثوذوكسية وإلى غيرها من النّظرات.

لهذا يبقى أمامنا حلّ اللّجوء إلى عالم الرّموز والبيان ونعني به النصوص والخطابات على أساس أنّ المادة الأوّلية للخطابات هي اللّغة، إذ إنّ هذه تغيّرت وتطوّرت النظرة إليها تطوّرا كبيرا، بحيث لم يعد المتكلّمون يقولون مقاصدهم من خلالها، بل أصبحت هي من تقولهم، وتقول ما لم يقولوا، وتقول ثقافتهم وتقول واقعهم، بل إنّها هي ذاتها تتكلّم -كما أشرنا سالفا- وهو ما يعبّر عنه قول **هيدجر** (تتجلى من أنحاء عدّة)[25] وهو ما يوضّحه الشكل الآتي:

25- هيدغر مارتن، إنشاد المنادى: قراءة في شعر هولدرلن وتراكل، تر: بسام حجار، ط1 المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994.



لقد ذكرنا مؤسّسة الأسرة كمثال لما يتنزّل من إشكالات في الواقع وتقوم هذه المؤسّسة بالدرجة الأولى على علاقة الرّجل بالمرأة، من هنا استهدفها الطرفان ونعني بهما أنصار الثبات وأنصار التغيير، علما أنّ أنصار التغيير مسندون بما يجري من تحوّل سريع في عالم الواقع، لهذا نرى هذه الفئة تركّز في جهدها التغييري على موضوع المرأة، انطلاقا مما حصل من تطوّر في حقوق الإنسان لا تتناسب معها حالة المرأة المتردية، وحقوقها المهضومة حسبهم، إذ هم يرون سبب ذلك راجعا إلى ركود القوانين ورجعية القواعد الأصلية التي بُنيت عليها. من هنا تركيزهم الشديد على كلّ ما يتعلّق بموضوع المرأة وقضاياها، فالمرأة عامل مشترك بين مواضيع شتى كالقوامة والميراث والعقوبات والشهادة والحضانة، وتولي أمر المسؤوليات، والزواج وتعدّده والطلاق...الخ. وعليه، فإنّ التمسّك بالأصول الثّابتة وحدها غير كاف لمواجهة هذه المشكلات، لكنّ تجاوز كلّ أصل والاستسلام للتغيير الجذري يبدو أنّه لا ينسجم مع المنطق والعقل.

من هنا نرى أنّ الحلّ الأمثل هو في اللّجوء إلى البيان والاعتماد على قراءته قراءة متعمقة بُغية العثور على حلول لا تهدم الأصول لكنّها تبتغي التجاوب مع النّوازل والتحوّلات.

إذا أردنا أن نجسّد هذه النظرة من خلال القرآن الذي هو رديف للبيان، كما سبقت الاشارة، فإنّه فيما يتعلّق بالمرأة على سبيل المثال نلاحظ أن القرآن

ينطلق من قاعدة تتمثّل في تقديم الأعجب فالأعجب26 وهو إذ يعتمد أسلوب التقديم والتأخير يهدف إلى تبليغ رسالة مفادها أنّ الأهميّة القصوى لما قدّم، إذ إنّ "وظيفة المركّب الإسمي الأساسية هي الإحالة على ذات من الذّوات المشاركة في الواقعة الدّال عليها المحمول. وبما أنّ الاحالة فعل تداولي يستهدف تمكين المخاطب من التعرّف على ما ينوي المتكلّم الإحالة عليه، فإنّ عناصر المركّب الاسمي تتوالى حسب المعلومات التي تحملها والتي تترتب من الأعم إلى الأخص، أي في الاتجاه الذي يمكّن من إنجاح فعل الإحالة"27. لذلك نلاحظ في كلامه -عزّ وجل- عن موضوع العلاقة بين الزوجين يقدّم المرأة غالبا كأن يقول في موضوع النشاز: ﴿واللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ واهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ واضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء: 34]، وفي مقابل ذلك يقوم حين كلامه عن النشاز للرّجل بالقول:

﴿وإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾ [النساء: 128]، بتقديم المرأة في الحالين، وبتعبير آخر، فإنّه يقوم بتسبيق المرأة في حال نشوزها وفي حال نشوزه ممّا يدل على أنّ مدار العلاقة كلّها إنّمَا يتوقف عليها باعتبارها العنصر الفاعل، وهو أسلوب درج عليه القرآن في التركيز على المرأة باعتبار أنّها البؤرة بتعبير اللّغويين الوظيفيين. بمعنى أنّ تقديمها في التعبير يومئ إلى أنّ بيدها التحكّم في العلاقة وتسييرها بحيث يتم القضاء على حالة النّشوز.

26- ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر القاهرة، د.ت، ص112.

27- المتوكّل أحمد، الوظيفية بين الكلية والنمطية، دار الأمان للنشر والتوزيع، ط1، الرباط 2003، ص85 وما بعدها.

إنّ مجرّد تقديم المرأة في التعبير "اللاّتي" يدلّ على أنّ النّاشزات قلّة قياسا إلى عدم النّاشزات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ النشوز وإن كان مفعولا به مرتبة فهو فاعل معنى أي أنّ نشوزهنّ مفعول به في التعبير، لكنّ الرجال هم من يخافونه. فعلى محور الغياب –لو كان الأمر يتعلّق بالتعنيف المقصود لذاته–كان بالإمكان القول: "إنّ كنتم تخافون نشوز بعضهنّ فاضربوهنّ" أو القول "فاضربوا اللاّتي تخافون نشوزهن" أو "إن كان نشوزهنّ يخيفكم فاضربوهنّ". بالإضافة إلى ذلك فقد سبّق فعل الكلام "عظوهنّ" على عدم الفعل "فاهجروهنّ" على الفعل "فاضربوهنّ"، فراعى التدرّج قبل الاتيان بفعل الضرب الذي قد يمنعه الفعلان قبله؛ فالعظة والهجر قد يحولان دون الضرب، ومن كان أملك لنفسه عن الفعلين الأوّلين فهو الأملك لنفسه عن الفعل الثالث. وهنا يمكن ملاحظة أنّ التدرّج المشار إليه في الآية لا يتمثّل في المحور التركيبي فحسب (العظة فالهجر فالضرب) بل إنّه يتجلى أيضا في مرتبة الفعل حيث إنّ العظة في مدلولها اللّغوي تحمل معنى الايجاب؛ ومعناه النصح الذي فيه مصلحة، وفي هذا اعلاء من فعل القول الذي له شأن كبير في السياق الحضاري الاسلامي حيث إنّه مشتق من كلمة قائل التي تعني: (سيّد من ساد يسود كأنه الذي له قول أي ينفذ قوله)[28]. بعدها انتقل إلى الامتناع عن الفعل الذي يحمل معنى الاضرار النّفسي وهو أقلّ درجة من الاضرار الجسدي ممثّلا في الضرب، هذا الذي قيّد بشروط منها[29] أنّ:

- الضرب مأذون به فقط في حالة ارتكاب الخيانة الزّوجية.

28– ينظر: ابن منظور، لسان اللسان، تهذيب لسان العرب، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، 1993، ج2، ص430.

29– مجموعة من الكتّاب، الديانات السماوية وموقفها من العنف، تقديم: محمد سبيلة، منشورات الزمن، 2011، ص95.

•لم يُترك فعل الضرب مطلقا بل قيّده، فعلى مذهب مالك لا يجوز ضرب المرأة إن كان العرف يعتبر ذلك إهانة.

ومصداق هذا أنّ الضرب في المجتمع الجاهلي لم يكن يعدّ شيئا قياسا إلى ما كانت تعانيه المرأة من ظلم واجحاف، وهو ما يدلّ على تغيّر النظر إلى فعل الضرب من مجتمع إلى مجتمع ومن زمن إلى زمن.

لعلّ استراتيجية التدرّج هذا بما تتضمّنه من مراعات لشروط السّياق الذي يكتنف الظاهرة أدى إلى زوالها رويدا، بحيث أنّنا لم نسمع أنّ **الرسول** ﷺ أو أنّ صحابيّا استعمل فعل الضرب الذي فيه حطّ من قيمة المرأة.

هذا الذي قلناه آنفا ينطبق على ظاهرة الرق وكيفية معاملة العبيد حيث إنّ لطم أحد الصحابة لعبده كان مدعاة لأن يطلب **الرسول** ﷺ من الصحابي تحريره بعد أن أنّبه **الرسول** ﷺ، فقال الصحابي: "هو حرٌّ لوجه الله"، فقال ﷺ: "أمّا لو لم تفعل للفحتك النّار" رواه مسلم والترمذي وأبو داود وأحمد بن حنبل في مسنده.

إنّ ظاهرة تقديم المرأة في القرآن مطّردة، كقوله تعالى: ﴿والمُطَلّقَاتِ...﴾ ﴿والمُرضِعَاتِ..﴾ انطلاقا من أنّ المقدّم في الكلام له الأهمية الأولى وفي هذا دليل على أنّ المرأة مالكة لزمامها مسيّرة لفعلها، ممّا يفيد بأنّ هذا حق اكتسبته المرأة بنص، فليس الرجل من يتصرّف في أمر بقائها من ذهابها مصداقا لقوله تعالى: ﴿واتَّقُوا رَبّكُمُ...﴾ [الطلاق: 01].

فضلا عمّا سبق، فإنّه حين الكلام عن المرأة أو النّساء يسنده (أي الكلام) إلى ضمير الغائب ﴿إِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِن بَعۡلِهَا نُشُوزًا﴾ [النساء: 128]. ﴿والْمُطَلّقَاتُ يَتَرَبّصْنَ﴾ [البقرة: 228]، ﴿والْوالِدَاتُ يرْضعْنَ﴾ [البقرة: 233]، ﴿واللائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ﴾ [الطلاق: 04]، ﴿وأُولاتُ الأحْمَالِ أَجَلُهُنّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنّ﴾ [الطلاق: 04]، وفي هذا دلالة على الثبات والديمومة؛ إذ إنّ

الضمائر الغائبة في اللّغويات الحديثة تشير إلى عدم تحديد الزّمان والمكان[30].
وفي هذه الحالة يتلو ذلك إحقاق لحق أو حقوق في مصلحة المرأة:

والمرضعات ⟵ يرضعن أولادهم حولين كاملين

والمطلقات ⟵ يتربّصن

ففي الحالين تحصل المرأة على حقّ ثابت؛ يتمثّل الأول في حق الارضاع وحق الحضانة، ويتمثّل الثاني في حقّ الاستمرار في بيتها بغض النظر عن موقف الزّوج.

وفي المقابل نلاحظ أنّه حينما يتكلّم عن الرّجال يقدّم الفعل مسندا إياه إلى المخاطَب، كما في قوله تعالى: ﴿وإذا طلّقتم النّساء فبلغن أجلهنّ﴾ [البقرة: 231] حيث إنّ اسناد الفعل المخاطب يدلّ على المحدودية في الزمان والمكان، بالإضافة إلى أنّه قيّد الفعل بأداة الشّرط، وهو أمر دارج في القرآن، منها: ﴿وإن طلّقتموهنّ من قبل أن تمسّوهنّ وقد فرضتم لهنّ فريضة فنصف ما فرضتم﴾ [البقرة: 237] ﴿وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلّمتم ما آتيتم بالمعروف﴾ [البقرة: 233]، ممّا يزيد من تقييد المُقيّد، وفي هذه الحالة تأتي الأفعال المسندة إلى الرّجل متبوعة بأفعال أمر واجبة الانفاذ: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: 231]، ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ﴾ [الطلاق: 01]، وبأفعال نهي عن تعدي حق من حقوق المرأة: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 231]، ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾ [الطلاق: 01]، وفي حال عدم الامتثال، فإنّ القرآن يُتبع ذلك بأسلوب زجر شديد ﴿وَمَنْ

30- ينظر: فرنسيس مريم، محاور الإحالة الكلامية، منشورات دار الثقافة، دمشق، 1998 ص19 وما بعدها.

يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: 231]، ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: 01].

نخلص ممّا سبق أنّ الاشكالية وحلّها لا يكمنان في فقه الأصول باعتبار أنّهما متنزلان في واقع متحوّل، كما أنّ هذا الحلّ ليس مستقى من الواقع أو يمليه التحوّل التاريخي بل إنّهما كامنان في الخطاب وفي لغته، وهو ما يتطلّب الاصغاء والاستماع إلى النص بتمعّن، ومنه نلحظ أنّ ما يدّعى من أنّ المرأة مهضومة الحقوق في الخطاب الديني الإسلامي محض افتراء، وأنّ اهتماما مُتمحِّصا بلغة الخطاب، واستماعا متدبّرا لفحواه كفيلان بإيجاد حلول لكثير من المعضلات التي تتعلّق بثبات الأصول وتغيّرات الواقع.

لا يكاد المفكرون الأصوليون وعلماء المقاصد يجدون فرصة إلاّ ذكرونا بأنّ: «القرآن نزل بلسان العرب، فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب نفسهم» وبأنّ الشريعة «لا يفهمها حقّ الفهم إلاّ من فهم اللّغة العربية حقّ الفهم، لأنّهما سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسط فمتوسط في فهم الشريعة»[31].

ويعدّ التأكيد على أهمية العلم بالعربية لفهم الكتاب والسّنة ومقاصد الشّريعة أمرا متفقا عليه بين أغلب المتصدّين لهذا المجال، يقول الزركشي: «يحتاج الكاشف على ذلك إلى معرفة علم اللّغة أسماء وأفعالا وحروفا...»[32] بل إنّ المتأخرين من العلماء والباحثين قد يذهبون في هذا التأكيد أبعد من الأوائل:

«إنّ ممّا لا يغيب عن بال أيّ عالم بفنّ أصول الفقه، قلتْ بضاعته في ذلك أو كثرت أنّ قواعد هذا العلم لغوية عربية في أصلها، وأنّها من نوع القواعد المتعلّقة بالإعراب والبناء والدّلالات فهل في ذوي البصيرة باللّغة العربية

---

31 الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات.

32 الزركشي بدر الدين، البرهان في علوم القرآن.

وتاريخها من يهديه عقله إلى أنّ من الخير تغيير ما تقادم الألفاظ وقواعد الإعراب وأصول تركيب الجمل، وهل في علماء العربية منذ العصر الجاهلي إلى يومنا هذا من فكر بهذا التّبديل والتّغيير؟ إنّ قواعد تفسير النّصوص في علم أصول الفقه جزء لا يتجزأ من هذه القواعد العربية»[33].

إنّ هذا الرأي قد انبنى على تساؤل مفاده: هل إنّ الذّين كتبوا في أصول الفقه إنّمَا اكتشفوا منهجهم بناء على القواعد اللغوية الثابتة، وعليه فلا يحق لمن بعدهم التغيير فيه: «إذ إنّه ما لم تكن له يدّ في إيجاده ابتداء، لا ينبغي أن تكون لهم يد في التلاعب به دوما»[34].

لا يحتاج الأمر منّا تشديدا كبيرا على ما لأهمية المعرفة بعلم اللغة من أجل استنباط أحكام الشّريعة ومعرفة أصول الفقه وإدراك مقاصد الشّرع، لأنّ مثل ذلك كثير جدا ومبثوث في مضامينه، غير أنّ الذّي يهمنا هو إيمان أصحاب هذا الموقف بثبات قواعد اللّغة العربية ورسوخ قواعدها مما لا مجال فيه للزيادة كما هو واضح من النصّ المشار إليه أعلاه.

لقد تطوّر علم اللّغة الحديث كبيرا وأصبح معروفا حتى لدى غير المتخصصين، بل يمكن القول بأنّ علم اللّغة العام حلّ أو كاد يحلّ مكان الفلسفة التّي عدّت في السّابق أم العلوم، فأصبح علم اللّغة بذلك ملتقى عدد من العلوم الإنسانية وحتى الطّبيعية منذ ما قام به **دوسوسير** من انجاز مهمّ في هذا العلم وحتى أصبح ما حققه نموذجا تحتذيه العلوم والنّظريات، وقد تزامن كلّ ذلك مع نظرة فلسفية لظاهرة اللّغة تختلف كثيرا مع ما سبق من نظرات، حيث كان لـــ (فلسفة اللّغة) وكذلك (الفلسفة التحليليّة) دور كبير في ذلك النظر.

---

33 البوطي محمد سعيد رمضان، حول تجديد أصول الفقه.

34 م ن، ص ن.

وتبعا لما حصل من تحوّل في علم اللّغة فقد حصل تحوّل كبير في عدد المفاهيم ممّا له علاقة بعلوم الدّين وعلوم الأصلية كمفهوم النص والسياق والقارئ والمدلول إلى غير ذلك من المصطلحات، علما أنّ النحو العربي إِنّمَا قام درسه أساسا على بنية الجملة لا يكاد يتعداها فمداره على الإسناد وما يتعلّق به «لأنّ توافرهما شرط كاف لقيام الجملة التّي بنى عليها تحليلهم...وهذا ما جعلهم ينظرون إلى ما عدا هذين الركنين بأنّه فضلة يستقل الكلام دونها»[35].

إنّ الدّرس اللغوي الحديث العربيّ منه على الأخصّ قد انتقل من الجملة إلى النصّ إلى الخطاب، ثمّ انتقل إلى علاقة النصّ بعضها ببعض فأرسى علم النصّ وانتقل إلى تداخل الخطابات وأسّس لسانيات الخطاب، كما طوّر العلوم المتعلّقة بكلّ ذلك والمناهج التّي تدرس كلّ ذلك فأعطى أهميّة كبرى للسياق الذّي يبق على مفهومه التّقليدي بل تعدّد وتعمّق وتوسّع، وتعدى ذلك إلى تعديد أنواع المتخاطبين من متكلمين ومن متخاطبين أكانوا سامعين أم قراءً، بل إنّ ما تمّ التوصّل إليه في ذلك لا تكفي فيه مؤلفات عديدة.

هذا الذّي وصل إليه علم اللّغة يحتمّ علينا التساؤل: هل بوسع الباحثين المسلمين –والحال هذه– أن يضربوا صفحا عن كلّ ذلك، مدّعين ألا حاجة بنا إليه بحجة أنّ النحو العربيّ درس مكتمل كمن يغمض عينيه زاعما أنّ لا شيء هناك وهو ما يمكن القول تعليقا عليه «ومع الخطورة التّي تكسبها القراءات المختلفة والفهوم المتباينة للنصّ القرآني وأثرها في حياة المسلم، مع كلّ هذا فإنّ الدّرس اللغوي العربي والأدبي على نحو خاصّ لم يول ظاهرة قراءة النصوص والنصّ القرآني خصوصا وعلاقتها بالفهم ما تستحقه من اهتمام.

---

35 جهلان محمّد بن أحمد، فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النصّ القرآني، ط1، دار صفحات للدراسات والنشر، 2008، ص17.

ليس بوسعنا تتبّع التحوّلات المتشعبة التّي طالت علم اللّغة والمفاهيم المتعلّقة به في مرحلة الخطاب ولكننا سنكتفي بإشارات مقتضبة إلى مفهومين لهما علاقة بما ننوي الكلام عنه لاحقا ممّا له علاقة بالثبات والتّغيير في الفكر الأصولي ونعني بهما **مفهوم الخطاب في علاقته بمفهوم القارئ.**

لقد سبقت الإشارة إلى الانتقال من دراسة الجملة فالنصّ فالخطاب وهو ما يعبّر عنه **أنجو فارنكي** بالقول: «وداعا يا نصّ مرحبا يا خطاب، لنتحدث من الآن فصاعدا على لسانيات الخطاب»[36]. والذّي يهمّنا في هذا الانتقال هو أنّه سيدخل أطراف الخطاب بما فيهم القارئ في صميم الدّراسة اللّغوية «ولا شكّ أنّ مقولة النصّ هي التّي فتحت السبيل على مقولة الخطاب عندما كفّ الدّارسون عن النّظر في النصّ بنية لغوية مغلقة على نفسها (...) وباتوا يتناولونه موصولا بالسياق الذّي يكتنه والملابسات التّي تحفّ بنشأته»[37]. وعليه فقد أدخلت عناصر عُدَّت سابقا خارجية عن الكلام أو بالأحرى ليست من جنسية Hétérogènes فأصبحت تدرس ضمنه انطلاقا من أنّ القارئ قد يكون بنية نصيّة وله علامات في النصّ.

وقد لا نبالغ لو قلنا بأنّ هذا التصوّر الذّي يبدو جديدا قد سبق إليه بعض العلماء المسلمين قديما حيث يعرف **التهانوي** الخطاب بأنّه: «اللّفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه»[38]. ويعرّفه الشريف الجرجاني بأنّه «توجيه الكلام نحو الغير للإفهام». ولو أنّنا تتبّعنا بعض تعاريف المحدثين

---

36 ينظر: مؤلف جماعي: مقالات في الخطاب، مقال كورنيليا فون رادصكو هي، منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات، 2008، ص75.

37 عبيد حاتم، في تحليل الخطاب، ط1، دار ورد للنّشر والتوزيع، 2013، ص

38 التهانوى محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار فهرمان للنّشر والتوزيع، إسطنبول 1984، ج1، ص403.

لوجدنا أنّها لا تبعد كثيرا عن هذا التعريف فهي تضع في الاعتبار متلقي الخطاب وقصد إفهامه.

لعلّ الدّارسين العرب القدامى قد استقوا هذا الفهم بإدخالهم للمتلقي ضمن مفهوم الخطاب من الخطاب القرآني ذاته الذّي يشير غير مرة بأنّه أنزل للعباد ومن أجلهم ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا﴾ [ص: 29]، ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوا بِهِ﴾ [إبراهيم: 52]. من هنا أولى القرآن أهمية كبرى لمن يتلقاه بشكل قلَّ نظيره وذلك بحضنه للقارئ على الاجتهاد في قراءته وتدبّره: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (24)﴾ [محمد: 24]. وعليه يمكن القول «إنّ الحضارة الإسلامية في الجوهر حضارة القرآن الكريم (...) وأنّ الحضارة الإسلامية المعاصرة لا تعاني عدم قراءة النصّ القرآني بقدر ما يعاني آثار طبيعة القراءة الممارسة على النصّ ونوعية آلياتها»[39]

المطلب الخامس: المقاصد الخفية التي تربط الثابت بالمتغير

يُعتبر(الخطاب) المنطلق الذي به ومنه تتأسّس الظاهرة الدّينية عموما والدّين الاسلامي خصوصا حيث إنّ النص المحوري للإسلام وهو القرآن يبدأ بسورة الفاتحة وينتهي بسورة الناس، علما أنّه بالاعتبار الزمني يبدأ من فعل ﴿اقرأ﴾ وينتهي بـــ ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ أي أنّه في الفضائيين النصي والزماني يفتتح بأفعال قول تتضمّن إشارات إلى كونه في الأصل خطابا منه تنشأ عقيدة ﴿فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ وعنه تترتّب ممارسات ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾، ولا يكاد هذا الخطاب فيما بين البداية والنّهاية يخلو من إشارات ضمنية أو ظاهرية إلى أنّه رسالة رحمة ووئام وأنّه خير وبناء ونور كلّه.

---

39 محمد بن أحمد جهلان، م س، ص16.

إنّ المتأمل في الخطاب الديني الذي هذا شأنه وفي الواقع الذي وُجّه إليه يربكه الاختلاف البيّن بين الخطاب السامي والواقع المتردي مما يجعله يتساءل: ما سرّ هذا التفاوت الشديد؟ وإلام يعزو التحوّل الكبير في خطاب رحمة إلى خطاب كره وإكراه فإلى خطاب مكروه ومرتاب فيه عند فئات من النّاس؟ لماذا تحوّل رد الفعل عند بعض المخاطَبين به إلى توجس وخيفة بل إلى رفض ومجابهة؟ هل يعود هذا التحوّل الديني والاختلاف بين الخطاب ومآله إلى خلل في التلقي لدى المؤمنين به أم لدى الرّافضين له أم أنّه سوء فهم لدى الطرفين معا؟

لا شك أنّ معادلة الثبات والتغيير التي أشرنا إليها في مقال سابق لها دور حاسم فيما وصلت إليه الحال من عطب في التواصل وترجمة خاطئة للمفهومين أدّت إلى مستوى من العنف والمواجهة غير مسبوق.

أولا: الثبات والتغيير واختلاف النّظر

يرى المؤمنون المتحمسون لدينهم أنّ الدين كلّه ثوابت يتوجّب الالتزام بها بحذافيرها دون أدنى تغيير أو أقل تدخّل بالنظر والمراجعة، من هذا المنطلق يفهمون الآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ورَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾ [المائدة: 03] على أنّها اشارة إلى كمال واكتمال في الدين وكذلك يتلقون الآية: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسنّتِ اللّهِ تَبْدِيلًا ولَنْ تَجِدَ لِسُنّتِ اللّهِ تَحْوِيلًا (43)﴾ [فاطر: 43] بشكلها النصي الظاهري، بل إنّ كل تغيير حتى وإن مس الفروع يُعدّ عندهم ابتداعا.

وفقا لفهم هؤلاء للآيتين السابقتين يفهمون الحديث النّبوي الشريف "كلّ محدثة بدعة وكلّ بدعة ضلالة وكلّ ضلالة وصاحبها في النّار" ويرون أنّ هذا الحديث سدّ منيع في وجه كلّ تغيير بدليل لفظة (كلّ) التي ابتدأ بها الحديث.

وفي مقابل أولئك يقف مناصرو التغيير المفتوح على مصراعيه بحجّة أنّ كلّ ثابت هو من الجمود الذي يتناقض مع التطوّر السريع ومع تحولات الحياة الاجتماعية بل إنّ كلّ دين هو عرقلة على التطوّر، وفرض لقواعد لا تتماشى مع ما عرفته الحياة من نهضة على مختلف الأصعدة، ولا يرى هؤلاء بالحاجة إلى تأصيل أصول يحتكم إليها عند الاختلاف ولا مرجعيات يستند إليها في حال التيه. فالمصالح وحدها كفيلة بقيادة الدفع، والحلول العلمية والتكنولوجية قادرة على إصلاح كلّ خلل كما أنّ العقل البشري الجمعي يستطيع أن يرشد المجتمعات إلى الطريق الذي ينبغي سلوكه عند كلّ منعرج.

وبين إفراط أولئك وتفريط هؤلاء يقف تيّار يستند في موقفه إلى الدين والعلم والعقل فيرى بأنّ "العقل يقرّر أنّ الكون يتكوّن من محاور ثابتة لا تتبدل ولا تتغيّر، ومن مظاهر أو نُسُج متطوّرة ولابد أن يقابل الثابت من حقائق الكون بثابت من النّظُم والمبادئ وأن يقابل المتطوّر منها بمتطوّر من تلك النّظم نفسها... ولابد أنّ الشريعة الاسلامية وهي من وضع خالق الكون ذاته وافية بهذا الذي يقرّره العقل الإنساني أتم الوفاء لأنّها ذات صلة بمحاور كونية ثابتة لا تتبدّل وفيها احكام وفروع كثيرة هي عرض للتغيير والتطوّر لأنّها منوطة بنسُج ووقائع كونية متطوّرة"[40]

يأتي هذا الموقف كما هو واضح من ربط بين نواميس الكون والشريعة المتغيّر منها بالمتغيّر، والثابت منها بالثابت، بحيث يكون كلّ منها مبرِّزًا للآخر ومبرّرا به. فهي إذا لا تلغي هذا ولا ذاك أو تتشبّث بأحدهما دون الآخر بإفراط لأنّ في ذلك تناقضا مع نواميس الكون، بل إنّ في ذلك طريقا للقضاء على

40- البوطي محمد سعيد رمضان، مجمل الشبهات التي تثار حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحديث، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002، ص20.

قوانين الحياة ذاتها، ويكفي دليلا على ذلك العنف النّابع من التشدّد الذي من شأنه نقض لعرى الاسلام نفسه ومقاصده.

يوضّح **سيّد قطب** هذا التصوّر الذي بمقتضاه تقوم رسالة الاسلام من جهة على مبادئ ثابتة تمثّل أسسه التي بنقضها تنتقض عرى الاسلام، ومن جهة أخرى على مرونة وطواعية لمسايرة كلّ تغيير يمس الفروع والمستجدّات فيقول:

(إنّ الشريعة الاسلامية ثابتة لا تتغيّر لأنّها المبادئ الأساسية لهذا الدين القيّم الذي ارتضاه الله للنّاس كافة ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 85]، وقد كمُلت هذه الشريعة في عهد الرسول ﷺ وانتهت إلى غايتها).[41]

لا يكتفي **سيد قطب** بالإشارة إلى ثبات الشريعة ومبادئها الكلّية بل سرعان ما يعود فيتدارك قائلا: (لكن الحياة تندفع دائما، وتتجدّد حاجاتها ومطالبها وتتغيّر علاقات النّاس فيها ووسائل العمل وطرق الانتاج وتبرز إلى الوجود أوضاع جديدة، ومشاعر جديدة وأهداف جديدة فكيف إذن يمكن لفكرة ثابتة أن تواجه حاجات وأحوال متجدّدة؟ وكيف يمكن لهذه الحاجات والأحوال أن تتحرّك وتنمو في ظل فكرة ثابتة)[42]، فبعد التحديد السابق الذي يُبيّن فيه **سيد قطب** موقفه من مسألة الجانب الثابت في الاسلام ويقر بأنّ جوهر الشريعة مكتمل وقار، يعود في القول الأخير ليبيّن عبر التساؤل المشروع وليوضّح أنّ تحولات الحياة تفرض إجابات عملية ومختلفة في كلّ مرحلة، مما يطرح إشكالات حقيقة أمام من يريد تطبيق الشريعة حرفيا ولعلّ مناصري الثبات مطلقا أن يسارعوا

41- سيد قطب، نحو مجتمع مسلم، د.ط، د.ت، ص47.

42- م.ن، ص49.

إلى الاجابة على هذا الاستدراك بالقول إنّ الله تعالى جزم في كتابه الكريم: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38].

لكن **سيد قطب** يرى أنّ ذلك إنّمَا ينطبق على الشريعة حيث يقول بأنّ النظرة الإسلامية (... تضع للغايات الحيوية والإنسانية الدائمة أصولا عامة ثابتة في الشريعة وتدع للفقه الإسلامي تلبية الحاجات والأوضاع المتطورة المتجدّدة في إطار تلك الشريعة الثابتة... الشريعة الاسلامية إذن ثابتة لأنّها ترسم إطارا واسعا شاملا يتسع لكلّ تطوّر. أما الفقه الاسلامي فمتغيّر لأنّه يتعلّق بتطبيقات قانونية لتلك المبادئ العامة في القضايا والأوضاع المتجدّدة التي تنشأ من تطوّر الحياة وتغيّر العلاقات وتجدّد الحاجات)[43].

إنّ المتشبثين بالثوابت الرافضين لكلّ تغيير يبدون كما لو أنّهم يقفون على طرف نقيض للذين يرفضون الثوابت جملة وتفصيلا وينحازون لكلّ تغيير ولو كان منفلتا من كلّ منطلق، غير أنّ الطرفين في حقيقة الأمر يلتقيان عند تصوّر مشترك مفاده أنّ الحياة كلّ الحياة في العمل على تفعيل كلّ منهما لتصوّره، في حين أنّهما يعملان معا على تقويض سبل الحياة كمن يحارب الجاذبية أو النسبية فيقضي على التوازن في الكون مع أنّ المطلوب إذا أردنا الحفاظ على الحياة أن نحفظ التوازن، من هنا يرى **سيد قطب** أنّه (بذلك تقوم الشريعة دائما مقام السياج الواقي الذي يسمح للمجتمع الاسلامي بالنمو والتجدّد. ولكن داخل هذا السياج ووفق مقوّمات أصلية ثابتة، وبذلك يظل الطابع الأصيل للمجتمع الاسلامي واضحا مميزا، بينما المجتمعات الغربية كان في وسعها دائما أن تتحرّك وفق المؤثرات الواقعية، غير متقيّدة بأصل ثابت لأنّ المسيحية لم تكن يوما ما نظاما اجتماعيا وذلك بخلوّها من الشريعة التي تتولى تنظيم المجتمع

43– سيد قطب، م.ن، ص50.

وفق نظرية محدّدة)44. فإذا كان لنا أن نشبّه موقف الطرفين بظاهرة كونية فهما أشبه بمن يرون ثبات الكواكب في مكانها أليق بالحياة أو من يرون أنّ انفلاتها عن مسارها أفيد للكائنات.

ممّا سبق يتضح أنّ من شأن مناقشة موضوع الثبات والتغيير أن يتوجه إلى الطرفين على السواء ذلك أنّ في موقفيهما معا نسفا لمنطلقاتهما وإن بديا متضادين كما أسلفنا، وتأكيدا لهذا المعنى يُردِف **سيد قطب:** (ونحن إذا تتبّعنا الأحكام الثابتة في الشريعة وجدناها كلّها تتعلّق بمثل هذه المعاني فثبوتها إذن لا يعني الجمود لأنّه يتعلّق بأهداف ثابتة، ومن هنا يلتقي الناموس الذي يحكمها بالناموس الذي يحكم الحياة والفطرة، وهو ناموس ثابت في أصله متحرّك في جزئياته لأنّه جزء من ناموس الوجود الأكبر الذي يجمع بين الثبات والحركة في كلّ لحظة وفي كلّ جزئية على ما نشهد من ثبوت الأفلاك وتحرّكها، وثبوت الحياة وتحرّكها وثبوت المجتمع وتحرّكه ﴿فِطرةَ اللهِ التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾)45. ولعلّ في هذا ردّا على الطرفين بما يبيّن أنّ الخلل إنّمَا هو في فهم الظاهرة.

تتكوّن الحياة من عوالم ثلاثة: عالم الأشياء (الموضوع الواقع)، عالم الأفكار (المفاهيم والمعتقدات)، وعالم الرموز (اللّغة والإشارات)، ويمكن أن يطال التغيير أو يبدأ من أحد هذه العوالم لينتقل إلى العالمين الآخرين.

لقد دأبت بعض المجتمعات التي تنشد التغيير عن البدء من عالم الأشياء (الواقع) على اعتبار أنّه هو الذي يفرض علينا التغيير بحكم أنّ الواقع ذاته عرضة للتغيير المستمر، وعليه فهو يفرض على الإنسان مسايرته، ويبدو أنّ

44- م.ن، ص65.

45- سيد قطب، م.س، ص55.

هذا الكلام ينطبق على المجتمع الغربي عموما والأوروبي على الخصوص بحكم أنّهما يستجيبان في تشريعاتهما لما يمليه عليهما الواقع الاجتماعي.

وفي المقابل هناك مجتمعات تنطلق من عالم الأفكار لتقوم بعملية التغيير مسقطة إياها على عالم الأشياء، كما هو الشأن في بعض المجتمعات الأسيوية أو ما يسمى بالشعوب العاقلة. وهي شعوب -كما يبدو-تحاول أن تُطوّع شروط الواقع إلى شروط العقل. وهو ما يمكن القول إنّه ينطبق على الأمّة الاسلامية، غير أنّ احتكام هذه الأخيرة إلى عالم الأفكار يختلف عنه عند الشعوب المشار إليها، إذ إنّ هذه تستقي أفكارها من العالم البشري أو من عالم الأساطير والخرافات، في حين أنّ الأمّة الاسلامية تستقي أفكارها من شريعة أوحى بها الله تعالى، يقول **سيد قطب:** (أمّا الاسلام فقد قدّم الفكرة وقدّم معها ترجمتها العملية في صورة مجتمع ... إنّه ليس المجتمع الاسلامي الذي صنع الشريعة، إنّمَا الشريعة هي التي صنعت المجتمع الاسلاميّ، هي التي حدّدت له سماته ومقوّماته، هي التي وجّهته وطوّرته، ولم تكن الشريعة مجرّد استجابة للحاجات المحلية الموقوتة -كما هو الشأن في التشريعات الأرضية- إنّمَا كانت منهاجا لتطوير البشرية كلّها وصياغتها صياغة معيّنة)[46].

إنّ الفارق بين الحالتين، أي بين الواقع الذي يملي التغيير على الأفكار والتشريعات ويخضعها له، وبين الأفكار التي تقود الواقع وتخطّط له تغييره فارق كبير من جهة أنّ الحالة الأولى يبقى التغيير فيها محدودا زمانيا ومكانيا وخاضعا هو ذاته للزوال أو للتناقض والانحراف، بينما هو في الحالة الثانية قابل للاستمرار والشمول، إنّها في حالة الأمّة الاسلامية ينطبق عليها القول: (إنّ هذه المبادئ الكلّية العامة جاءت شاملة لكلّ أصول الحياة الإنسانية وجوانبها

46- سيد قطب، م.س، ص44، 64.

جميعا، فتناولت حياة الفرد، وارتباطات الجماعة، وأسس الدولة، والعلاقات الدولية، كما تناولت حياة الإنسان في كلّ مجالات النشاط؛ ووضعت لها التشريعات التي تنظمها جنائيا ومدنيا وتجاريا واجتماعيا وسياسيا، فلم تترك جانبا واحدا منها دون تنظيم عن طريق القانون. وما تزال النظريات التي تضمنتها في هذه النواحي سابقة لكلّ ما وصلت إليه النظريات التشريعية الأرضية)47.

يبدو أنّ المجتمع الاسلامي اليوم قد أصبح خاضعا لعالم الأشياء مناقضا بذلك ما تهدف إليه الشريعة الاسلامية، فهو يتلقى شروط التغيير من واقعه المتردي فعكس بذلك المعادلة (المعادلة التي تفرض عليه في حالته الرّاهنة منطق الأشياء: فالمسلم اليوم يضع مشكلاته في حدود الأشياء أي الحدود التي تتسع لظروف الحياة المتغيّرة، بينما الأفكار وحدها تستطيع مسايرة ظروف كالظروف القاسية التي أحاطت ببناء الاقتصاد الألماني بعد الحرب العالمية الثانية.)48

وبما أنّ هذه الأفكار والمقاصد من مصدر إلهي، فإنّها من العمق والشمول بحيث تخفى على كثير من النّاس، وهي التي تظل تربط المبادئ الثابتة بالتشريعات الفرعية، مقاصد هي من العمق ومن الشمول بحيث يتطلّب استقراؤها وفهمها عمقا فكريا يُتيحُه التطوّر العلمي والنضج الحضاري، ومن هذا نفهم أنّ الرعيل الأوّل من العلماء والفقهاء –ويشمل ذلك الخلفاء الراشدين والصحابة– محكومون بظروفهم وحاجات عصرهم (وأيّاً ما كان بصر هؤلاء الرجال الذين وضعوا الفقه الاسلامي وأيّاً ما كان إدراكهم لروح هذه الشريعة ومراميها، وأيّاً ما كانت سعة آفاقهم ودقة تقديراتهم –وهو الواقع فعلا– فإنّه

47– سيد قطب، م.ن، ص69.

48 – بن نبي مالك، تأملات، دار الفكر، دمشق، 1981، ص56.

ينبغي أن نضع في الاعتبار دائما أن تشريعاتهم الفقهية كانت تلبية لحاجات زمانهم الواقعية. وحتى الفروض النظرية التي افترضوها وأجابوا عليها لم تكن إلا من وحي هذه الحاجات، أو من وحي منطق البيئة التي أحاطت بهم والعصر الذي عاشوا فيه والعلاقات والارتباطات الاجتماعية التي كانت سائدة في تلك البيئة وفي هذا العصر.)[49]، وعليه فإنّ مرور الزمن وتطوّر المعرفة البشرية وحدهما الكفيلان بكشف تلك المقاصد وأبعادها العميقة.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه، من أين نستقي هذه المقاصد؟ هل من الأشياء وقد حكمنا أنّها متغيّرة وآنية؟ أم من الأفكار؟ وهو السؤال الذي يفرض بدوره سؤالا آخر: من أين تُستقى هذه الأفكار؟

الظاهر أنّ الذين يلجؤون إلى التغيير من عالم الأفكار أو بالأحرى يُخضعون التغيير لعالم الأفكار يستقون هذه الأخيرة من مصدرين اثنين: فإما أنّهم يستقونها من العقل البشري، وإما أنّهم يعتمدون على فكر أساطيري خرافي –كما أشرنا سابقا– مع العلم أنّ هذين محدودان معرفة ومحصوران زمانا ومكانا بما لا يفي بالحاجات المطلقة للإنسانية.

إنّ الاجابة على السؤال أعلاه في تصوّرنا هو أنّ هذه المقاصد والأهداف العميقة إِنّمَا تُستقى من الخطاب بالاعتماد عليه، هذا الخطاب الذي يُمثّله في الحالة الاسلامية القرآن والسنّة. على أساس أنّ المجتمع البشري الذي تنشده الرسالة الاسلامية والذي لا يخضع لزمان ومكان محدّدين إِنّمَا مردّه إلى هذا المصدر ونعني به القرآن والسنة (هذا ما فطنت إليه الشريعة الاسلامية قبل كلّ شيء فجاءت في صورة مبادئ كلية وقواعد عامة يمكن أن تنبثق منها عشرات الصور الاجتماعية الحيّة وتعيش في داخل إطارها العام، وتتخذ منها مقوماتها الأساسية ثم تختلف بعد ذلك في التفريعات والتطبيقات ما تشاء، دون

49– سيد قطب، م.س، ص50.

أن تصادم الأهداف الثابتة والغايات الدائمة، التي تتعلق بالإنسان بوصفه إنسانا لا بوصفه فرداً معيناً في حيز من الزمان والمكان. ولا جيلا محدودا في فترة من فترات التاريخ.)[50].

فهل أولى المطالبون بالثبات أو التغيير الأهمية اللائقة لهذا المصدر؟

لعلّ الإجابة على هذا السؤال قد قام بها القرآن في قوله تعالى: ﴿يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً﴾ [الفرقان: 30].

هذه الآية تشير كما هو ظاهر إلى هجر القرآن، ولكنّنا نتساءل لماذا لم تشر إلى هذه الدلالة بالقول:

- هجروا القرآن.

وبوسعنا أن نمضي بعيدا في مثل هذه التساؤلات فنقول لماذا لم يقُل: إنّ القرآن مهجور (بدون اسم الاشارة هذا) ثم إنّه استعمل اسم المفعول مهجورا، مفعولا لفعل ماض اتخذوا، ولم يقل يهجرون، وبالإضافة إلى ذلك فقد أسند الفعل إلى ضمير عائد على "قومي" المضافة إلى ياء المتكلّم، فاسم الاشارة "هذا" ونسبة القوم إلى المتكلّم يدل على انحصار فعل الهجر في الزمان والمكان الحاضرين. فقوله: ﴿اتَّخَذُوا هَٰذَا الْقُرْآنَ مَهْجُوراً﴾ وليس اتخذوا القرآن يجعلنا نتساءل لماذا قال "هذا"؟ علما أنّها تشير إلى القريب. فهل هنالك ما هو بعيد يستحق أن يشار إليه "بذاك" في المقابل.

يبدو أنّ "هذا" تشير إلى ما يظهر من النص، علما أنّ النص في العربية يعني المرتفع ومنه (المنصة) أي الظاهر، فكأنّ اللّجوء إلى المعنى المختفي (ذاك) لا يتأتى إلى عبر النص الظاهر "هذا" وهو الذي تمّ هجره.

إذا كان الكلام السابق ينطبق على قوم **الرسول** ﷺ وهم قريبو العهد بالتنزيل فما قولنا في من جاؤوا بعد ذلك بأمد بعيد؟ والسؤال الذي يطرح نفسه هو: إذا

50- سيد قطب، م.س، ص49/48.

كان هذا الهجر صفة لقوم **الرسول** ﷺ الذي يمشي بين ظهرانيهم قرآنا عملياً فما قولنا في من بعدهم ممن يهجرون القرآن كلّ أنواع الهجر؟ هذا الهجر يزداد تأكدا إذا لاحظنا أنّه استعمل معه فعل "اتخذ" وهو فعل يحمل دلالة الايجاب كما في قوله تعالى: ﴿تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُوراً﴾ [الأعراف: 74]، ﴿تَتَّخِذُونَ مِنهُ سَكَرًا﴾ [النحل: 67]، ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ أَيۡمَٰنَكُمۡ دَخَلًا﴾ [النحل: 92] ، ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمۡ تَخۡلُدُونَ﴾ [الشعراء: 129]، "فاتخذ" هنا تحمل معنى الايجاد، فكيف استعملت في الآية المشار إليها في دلالة عدم الفعل أي الترك، وهو ما يدلّ على أنّ القوم يتخذونه مهجورا، بمعنى أنّهم يقرؤونه ولا يقرؤونه أي يتلونه ولكن لا يتدبرونه، فلا ينطبق عليهم قوله تعالى: ﴿يَتۡلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ [البقرة: 121].

ولا يفوتنا أن نشير أنّه يكفي دليلا على عمق هذا الهجر أنّ الآية التي تتكلّم عنه هي ذاتها محلّ هجر، مع أنّها تحتاج إلى تلاوة حقّة، بمعنى أنّ مبناها اللّغوي ومعناها الدلالي يحتاجان إلى تدبّر عميق.

لقد أشرنا سابقا إلى العوالم الثلاثة: (الأفكار/ الأشياء/ الرموز) فتوقفنا عند عالمي الأفكار والأشياء وجاء الآن دور عالم الرموز والذي نعني به علامات اللّغة وأدوات الخطاب، هذه التي عادة ما تُهمل عند استنباط المفاهيم والأحكام لأنّها في منظور من يهتمون بعالم الأفكار والأشياء يمكن تخطيها ولا تحتاج الوقوف عندها، وهو ما ينطبق عليه مفهوم الهجر.

لا شك أنّ التركيب والصياغة اللّغوية لهما كبير الأثر في الدلالة في الكتاب والسنّة وهو ما اتفق العلماء على تسميته بالإعجاز فكيف -والحال هذه- يمكن تجاهل هذه الظاهرة في استنباط الأحكام أو في استخراج المفاهيم؟ ولنضرب لذلك مثلا شائعا بين الدارسين وهو أنّ قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ في حدّ السرقة وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ في حدّ الزنى، إنّ التركيب في الآيتين لم يأت اعتباطا بل إنّ له عميق الدلالة، فهو إذ سبّق السارق (الذكر) على

السارقة (أنثى) هناك وسبّق الزانية على الزاني هنا، فلدلالة أنّ الذكر هناك مالك لأمره متصرّف بإرادته في حين أنّه في الثانية سبّق الأنثى على الذكر لأنّ مدار العلاقة بيدها وأنّها مالكة لأمرها، بحيث يمكنها تفادي هذه الخطيئة النكراء.

إذا كان هذا هو الحال، فكيف لا نطبّق هذا الاجراء على كثير ممّا ورد في الكتاب والسنّة وهو كثير ولافت للانتباه من حيث عمق الدلالة وكثافة المعنى، ولنضرب لذلك مثلا بقوله تعالى: ﴿واللّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا﴾ [النساء: 16]، أو الآية: ﴿واللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ من نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 15].

بوسعنا هنا أن نتساءل: إذا كان حكم الحدّ مقصودا لذاته فلماذا لم يقل: فآذوا الذين يأتيانها، ولماذا لم يقل فاستشهدوا أربعة منكم على اللّائي يأتيانها، بمعنى لماذا لم يسبّق الفعل ولماذا ابتدأ بالفاعلين؟ وبتعبير آخر ما دلالة ذلك قياسا على آيتي الزنى والسرقة؟

يلاحظ الدارس للقرآن والسنة أن كثيرا من الأحكام في فقه المعاملات والحدود تأتي بتراكيب معينة، منها مثلا تقديم ما يفترض أن يكون في الترتيب النحوي متأخرا او ان يكون في الأصل فاعلا أو مفعولا به (معنى) أو مضافا إليه، فقوله تعالى:

﴿وإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾ [ ]النساء/ 128

﴿إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ﴾ [النساء: 176]

﴿إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [المائدة: 106]

﴿وإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ [التوبة: 6]

﴿واللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾

[النساء: 15]

﴿واللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا﴾ [النساء: 16]

ومثل هذا في القرآن كثير.

وقد اعتبر بعض اللغويين أن في هذا تقديما وتأخيرا بينما رأى بعض أن فيه حذفا، فقالت جماعة أن الأصل في العبارة (إن خافت امرأة من بعلها نشوزا) وتكلف بعض مثل **سيبويه** فحملوا النص ما ليس منه فقال **سيبويه** أن هناك حذفا لعامل الرفع في (امرأة): فإن خافت امرأة خافت من بعلها نشوزا، وهو ما يعلق عليه باحث معاصر: (ولا يدخل في هذا المعيار التقديرات التي يراها الباحث ليا لعنق النص أو اقحاما لمحذوف لا وجود له وما قاعدة نحوية أو حركة إعرابية)[51]. وهذا الرأي وجيه إذ لو صح قول **سيبويه** لاضطرنا الأمر إلى تطبق حكمه النحوي على عدد كبير من آي القرآن الكريم التي على هذا الأسلوب كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن) فنقول: يتربص المطلقات يتربصن بأنفسهن، وفي قوله تعالى: (والمرضعات يرضعن أولادهن حولين كاملين) نقول: ترضع المرضعات ترضعن، وفي هذا تمحك شديد لمجرد أن **سيبويه** يرفض أن يلي حروف الجزاء اسم قائلا (اعلم أن حروف الجزاء يقبح أن تتقدم الأسماء فيها الأفعال)[52]، علما أن عامل الرفع في الآيات السابقة هو الابتداء وليس في الصياغة ما يمنع دخول حروف الجزاء قبل المبتدأ لأن ذلك لا يغير من الإعراب شيئا.

وواضح من أن تعليل هذه الجماعة وعلى رأسها **سيبويه** لا يخدم أو لنقل منفصل عن الدلالة. أمّا **الجرجاني** فله رأي جدير بالاهتمام يبرر به تقدم اسم

51- صائل رشدي شديد، عناصر تحقيق الدلالة في العربية، دراسة السنية، الاهلية، ط1، عمان 2004، ص

52- سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، ط12، ج3، ص 112

الابتداء في قوله "إن سأل قائل فقال: بماذا يكون أولا لثان بأن يبدأ به في اللفظ أو بمعنى فيه يوجب الأولية، فالجواب أنّه لا يجوز أن يكون الاعتبار في ذلك كونه أولا باللفظ لأنهم يقدمون الخبر على المبتدأ في اللفظ فيقولون: منطلق زيد، ولو كان المبتدأ يكون من جهة تقدمه في اللفظ أولا لكان ينبغي ألّا يصلح تقديم الخبر عليه وأن يسلبه تقديمه عليه وصف الأولية، وإن بطل ذلك ثبت أن الأولية تجب له لمعنى فيه ...فإن قيل بماذا وجب ان يكون المخبر عنه أولا؟ فالجواب أن ذلك من أجل أن المُخبَر عنه يكون مقصودا إليه والخبر يكون مقصودا به إلى المخبر عنه ولا شك في أن مرتبة المقصود إليه قبل مرتبة المقصود به ..." 53

إن مطلب التقديم والتأخير يعد ظاهرة عربية بامتياز لا تتوفر عليها كثير من اللغات، كاللغات اللاتينية مثلا، إذ إن اللغة العربية تملك طواعية في تحريك الوحدات اللغوية لا تملكها تلك اللغات، فلو قلنا على سبيل المثال: فتح زيد الباب بالإمكان أن نقدم وحداتها ونؤخر أخرى عدّة مرات:

- زيد فتح الباب
- الباب فتح زيد
- الباب زيد فتح
- زيد الباب فتح

لكن الاشكال لا يكمن في هذه الطواعية على تحريك الوحدات، بل في وظيفة ذلك، بمعنى ما الذي يمكن أن تفيدنا هذه الطواعية في تحقيق الدلالة؟

إذا نظرنا إلى اللغات اللاتينية على سبيل المثال، فإنّ هذه الطواعية في تحريك الوحدات محدودة للغاية، فبإمكان الفرنسي أن يقدم الفاعل والمفعول به

53- الجرجاني عبد القاهر، شرح الجمل في النحو، تح: خليل عبد القادر عيسى، ط10، الدار العثمانية، عمان، دار ابن حزم، بيروت، 2011، ص141،142.

فتصبح الجملة التي كانت مبنية للمعلوم مبنية للمجهول (forme active et forme passive) والأهم من ذلك أن هذا التحويل في الفرنسية لا يسهم في تحقيق الدلالة. وليس هذا هو الشأن في اللغة العربية، إذ إن أقل تحويل في وحدات الجملة له تأثير كبير على الدلالة، –وهذا كلام شائع ومعروف نبسط الكلام عنه هنا تمهيدا لما ننوي الوصول إليه من فكرة لاتقف عند حد الجملة النحوية وإِنّمَا تتعداه إلى النص فالخطاب، فتداخل الخطابات– فأن نبدأ بزيد – كما أشار **الجرجاني** أعلاه– يفيد بأن المعنى منحصر في ذلك الاسم، كأنما السامع لا يدري من فتح الباب فقلنا زيد، أما لو بدأنا العبارة بالباب فكأن السامع يعرف الفاعل ولا يعرف ماذا فتح (المفعول به)، ما لو بدأنا العبارة بالفعل فالسامع يعرف الفاعل والمفعول به ولكنه لا يعرف الفعل ذاته فهو يعرف الفاتح (زيد) وأن المفتوح (الباب)، لكنه لا يعرف هل فتح أم أغلق.

هذا كلام ينطبق على جملة ذات وحدات ثلاث: فتح/ زيد/ الباب، فماذا لو كان الأمر يتعلق بجمل ذات عناصر متعددة، قد تطول حتى تصبح نصا طويلا أو خطابا.

وبما أن هذه الظاهرة تتجلى أكثر ما تتجلى في القرآن الكريم، فلو أننا عدنا إلى الآية السابقة

"إن امرأة خافت من بعلها نشوزا..." واضح أن الصياغة هنا متعددة الوحدات وأننا بالاعتماد على خاصية الطواعية هذه، بإمكان أن نقلّبها على أكثر من وجه:

- إن خافت امرأة من بعلها نشوزا.
- إن كان نشوز أو إعراض بعل يخيف امرأة.
- إن كان بعل يخيف نشوزه أو إعراضه امرأة.
- لا جناح على امرأة خافت من بعلها نشوزا أن يصلحا بينهما صلحا.
- أن يصلحا بينهما صلحا، امرأة خافت نشوز بعلها لا جناح فيه.

– الصلح خير، فليصلح بينهما صلحا، امرأة خافت من بعلها نشوزا.

لعل هناك احتمالات أخرى للتقديم والتأخير لم نشر إليها، لكن الذي يهمنا في الأمر هو الإشارة إلى هذه القدرة وإلى الوظيفة التي تنتج عنها في كل حالة، إذ بالاستناد إلى كلام الجرجاني –مع التذكير أنه يقف عند حد الجملة– فإنّ كل مخبر عنه إن قدم أولا كان مقصودا إليه، وأن ما تأخر مقصود به الإخبار عمّا تقدم كما سبقت الإشارة.

لقد ذكرنا أن هذه الظاهرة مطردة في القرآن الكريم، والقرآن ليس جملة، بل خطاب بعيد المقاصد متعددها ومتجددها، فما السرّ في أنه في حال إيراد أحكام في الحدود أو المواريث أو في المعاملات يلجأ غالبا إلى تقديم الأسماء العائدة على الإنسان أكان فاعلا معنى أو مفعولا به معنى؟ وبتعبير آخر، فإنّ المرأة في الآية السابقة فاعل نحوا، أي أنها هي من تخاف، لكنها مفعول به معنى، فهي المَخُوفة. والعكس فإنّ نشوز البعل هو المفعول به نحوا (خافت المرأة نشوزا...) لكنه هو الفاعل المخيف معنى. والذي يهمنا هنا هو أنه في أغلب الأحوال يقوم القرآن بتقديم العنصر البشري، وهو ما يستدعي أن نتساءل: ما المقاصد التي تُخفيها هذه الصياغات؟

لو أنّنا عدنا إلى آيتي "و**اللاتي يأتين**"، "و**اللذان يأتيانها**"، "**الزانية والزاني**" "و**السارق والسارقة**"، سنلاحظ أن هذا التركيز على العنصر البشري أكثر من التركيز على فعل الحد ذاته، فهو لم يقل: "اقطعوا يديً السارق..." ولم يقل: "اجلدوا الزانية والزاني "، إذ إن الفعلين ليسا مقصودين لذاتيْهما، بل لصالح ولإصلاح الإنسان، كل الإنسان أكان من قام بالفعل أو من تلقاه، بدليل قوله ﷺ عن **أبي هريرة رضي الله عنه** أنه قال: "ادفعا الحدود ما وجدتم لها مَدْفعا" رواه ابن ماجة. وعن **عائشة رضي الله عنها** قالت: قال **رسول الله** ﷺ: "ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم؛ فإن كان له مَخْرج فخلّوا سبيله، فإنَّ الإمام لأنْ يخطئ في العفو خير له من أن يخطئ في العقوبة" رواه الترمذي.

فلو افترضنا أن هنالك قاتلا ومقتولا تم الاقتصاص لهذا من ذاك، فما مصلحتهما من إقامة الحدّ؟ لاشك أن المصلحة هنا هي مصلحة الباقين من الأحياء، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179]. لعل الأمر نفسه يقال عن السارق والسارقة والزانية والزاني، الذين يبدون أن لا مصلحة لهم كبيرة أو بالأحرى، فإنّ إصلاح العطب قد لا يعود عليهم بفائدة.

إن الكلام عن المصلحة يقتضي تمعنا دقيقا في المسألة؛ إذ اتضح لنا أنّ أطراف الجريمة قد لا يستفيدون منها –كما أشرنا–أو بمعنى أصح فإنّ إقامة الحد لا تعود عليهم بمصلحة كبيرة، فإن قلنا بأن المصلحة تعود على الجماعة التي تتعظ من إقامة الحد فإنّ علينا أن نتساءل: ماذا لو أن هذه الجماعة ترفض الحد لأنها لا تستوعبه؟ أو لنقل هي لا ترى أن لها فيه مصلحة، وهو ما تشير إليه الآية:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (101)﴾ [المائدة: 101]، وهذا ما يؤكده الحديث النبوي: "إنّ الله حدّ حدودا فلا تعتدوها، وفرض أشياء فلا تُضيعوها، وحرّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها" رواه الدارقطني، وحسنه النووي في الأربعين. وفي المستدرك على الصحيحين من رواية الحاكم: "وَلَكِنْ رَحْمَةٌ مِنْهُ لَكُمْ فَاقْبَلُوهَا وَلَا تَبْحَثُوا فِيهَا"

إنّنا ونحن نتلوا الآية السابقة والحديث النبوي بعدها، علينا أن نتساءل: من هؤلاء الذين تخاطبهم الآية والحديث، أهم من يقام عليهم الحدّ أم من يقيمونه أم من يتعظون منه ممن حضروه أم من سمعوه ولم يحضروه؟

من الواضح أن الآية والحديث يخاطبان جماعة، فهما إذا خطاب له أطرافه من مرسل هو الله جلّ وعلا ومن مرسل إليهم هم الصحابة بدليل قوله تعالى:

﴿حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ﴾. إن هذا الخطاب سكت عن أشياء وطلب من المخاطبين أن يسكتوا وألاّ يتساءلوا لأنهم سيستاؤون لو سمعوا الإجابة ولأنهم لن يستوعبوا مقاصده وهنا نتساءل: من الذي يستفيد من منطقة العفو[54] من قوله تعالى: "عفا الله عنها"، ومن الحديث: "رحمة منه لكم فاقبلوها"؟

إنّنا عادة في كلامنا عن الحدود نركز على الجريمة والحد وأطرافها وننسى أمر الخطاب، إذ إن من سيستفيد من منطقة العفو المشار إليها هم متلقوه بعد استيعابه ومعرفة المصلحة فيه مع توالي النوازل "أي التنزيل" لأن تغير الأحوال والملابسات سيكون عونا لهم على تقبل الخطاب وفهمه فضلا عن تدبره، من هنا أهمية التركيز على الخطاب والبدء منه في كل نظر ورغبة في تجديد الفكر الأصولي.

إن هذا الخطاب في اهتمامه بالعنصر البشري أكان طرفا في الأحداث التي تترتب عليها أحكام وحدود أم كان مرسلا إليه يخاطبه بشأن تلك الأحداث، يعتبر ذلك العنصر البشري منطقة المصلحة ومدارها ومنتهاها وهو ما يفسر اطراد تقديم الإنسان في صياغته لأنه فضلا عن كونه صانعا للأحداث فهو المستفيد منها وهو المالك لأمره في الحد منها أو في إيجادها.

إن تقديم ما يفترض تأخيره نحويا بشكل مطرد، كما هو الشأن في قوله تعالى: ﴿واللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ و ﴿وإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً﴾ فيه إيماء إلى الاهتمام الفائق بالإنسان، بل فيه اهتمام بعنصر المرأة في الحالين أكانت متسببة في النشوز أم ضحية له، فالإنسان مقدّم، والمرأة مقدمة في الإنسان في الآيتين. وهو ما يطّرد في كثير من الآيات بحيث يذكر الإنسان مقدما، أو يقدم ما ينوب عنه من ضمائر ومن أسماء موصولة.

54- ينظر: القرضاوي يوسف، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، المتحف الوطني للثقافة والفنون والأدب، 2002، ص15.

مرسل
الله تعالى

فاعل
السارق/الزاني
(المقام عليه الحدّ)

فاعل ثان (مفعول به
مسروق)

المتعظون
(لهم في ذلك حياة)

مرسل إليه
المخاطبون
المعنيون
بمنطقة العفو

هذه أطراف كلها عناصر بشرية لكن الأهم فيها هو المخَاطَب باعتبار أنه هو من عليه أن يتدبر الخطاب ويستوعب مقاصده ويجدّد في فكر الأصول إن اقتضت الحاجة ذلك.

يحظى الإنسان باعتباره كذلك بتكرم لا نظير له في الخطاب القرآني ابتداء من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ إذ الكلام هنا على كلّ بني آدم ليس على المسلمين فحسب ذكرا أم أنثى مرورا بإسجاد الملائكة له: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا﴾، وانتهاء إلى إنزال الشريعة التي تخدم مصلحته "ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته، فإنَّ الله لم يكن نسيا ثم تلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا...﴾ [مريم: 64]، "إنَّ الله حدّ حدودا فلا تعتدوها، وفرض أشياء فلا تُضيعوها، وحرّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها" رواه الدارقطني، وحسنه النووي في الأربعين.

فقد كرّمه باعتباره مدار الحدث وباعتباره مطبّقا للحدث أو مُطبَقا عليه، إذ هما مدار التكليف الذي به تستقيم دنياهم وتسلْم آخرتهم، وهو ما يفسر طلب بعض من هؤلاء أن يقام عليهم الحد في صدر الإسلام. أما مصلحة المجتمع الباقي ففي الاتعاظ من الحدث خاصة من خلال الطائفة التي ستشهده.

لكن الأهمية لا تتعلق بالحدث ذاته ولا بفاعليته لأنه منقض وهم زائلون، بل الأهمية كلها للخطاب الذي يورد حول ذلك الحدث. وقد ذكرنا أن هذا الخطاب الذي يولي أهمية قصوى لمتلقيه وهو ما يمثل درجة عليا من التكريم، ففي حين يقول عن أطراف الحدث (إقامة الحد): ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ يقول عمن يتلقى الخطاب: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ الْقَى السَّمْعَ وهُو شَهِيدٌ (37)﴾ [ق: 37]. ففرق بين الشاهد على الحدث، والشهيد الذي ألقى السمع وهو شديد الحضور، لأنَّ الخطاب إِنَّمَا هو له، ويكفي دليلا على عظم هذا التكريم أن المولى سمى نفسه به فقال: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: 19].

إنّ هذا الإنسان المكرم باعتباره متلقيا للخطاب له دور فعال في فهم مقاصده على أساس أن بعضا مما عفا عنه المولى في خطابه موكول فهمه إلى هذا المتلقي بتدبره للخطاب من جهة وتنزيله من الواقع وتحولاته، وهو ما ينطبق عليه قول **الرسول** ﷺ في الحديث الآخر: "ما أحل الله في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم ينس شيئا ثم تلا: ﴿ومَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: 64]".

إنّ حدث إقامة الحد كأي حدث هو واقعة عابرة لأنها آنية و" لم يعد ممكنا التعامل مع الواقعة الاجتماعية، التاريخية، النصية، ...على أنّها معطى واضح مكتف بذاته، أو تحديد الموضوعية على أنها تخلّص من المعوقات التي تحول دون هذه المباشرة المفترضة"[55]، وعليه يمكن القول إنَ الطائفة التي تشهد الحدث قد لا تتعظ هي ولا يتعظ من غاب عن الحدث بحكم أن الفاعل في الحدث والمعايش له ليس بإمكانهما تفهم مقاصده باعتبار أنهما منغمسان فيه

55- الحداد محمد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2002، ص10.

من جهة، وباعتبار أن الحدث ذاته لا يتكلم، وبتعبير آخر، إن الحدث بحاجة إلى تمثُل كأن يُمثل في خطاب أو غيره من أدوات التعبير. لعل ذلك هو السر في توجه الآية: ﴿لَا تَسْألوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ إلى مخاطَب حاضر يُمنع من التساؤل لأنه لن يفهم المقصد، أو قد يفهمه بشكل مُسيء، في حين أن المُخاطب بوسعه أن يتفهمَ الخطاب من خلال استحضار هذا الأخير للحدث فضلا عن أن القرآن ذاته يطلب من المخاطَب أن يكون شريكا في الحضور ﴿القَى السّمْعَ وهُو شَهِيدٌ﴾.

إنّ هذا التكريم العظيم يتجلى أكثر شيء في أن المتمثل للحدث عبر الخطاب يصبح أكثر أهمية من الفاعل فيه ذلك أن "الواقعة ترتبط بتأول ذاتي أو جمعي ذي أثر سياسي واجتماعي قد يفوق أهمية الواقعة نفسها"[56]. لتوضيح ذلك نضرب مثالا بـــ "حكم تحريم الخمر وعقوبة شاربها، فإنّ شارب الخمر ومن عايش الواقعة قد لا يفهمان المقصد من التدرج في تحريمها حين نزول القرآن، كما أنهما قد لا يفهمان سرّ عدم تحديد العقوبة نظير تحديدها في عقوبات أخرى فـــ "الفقهاء متفقون على وجوب حدّ شارب الخمر، وعلى أن حدّه الجلد، ولكنهم مختلفون في مقداره"[57]

إنّ المتتبع لحكم تحريم الخمر وتدرجه خطابيا وواقعيا قد يفهم مسألة منطقة العفو هذه، فهو لم يحدد الحكم مرة واحدة ولم يحدد مقداره تاركا ذلك لتغيرات السياق، إن المتتبع هذا إما أن يكون شاهدا أو مشاركا أو متلقيا للخطاب. وواضح أن أكثر هؤلاء تفهما لمقاصد الحكم ولمسألة عدم تحديد العقوبة بحكم أنه متتبع لخطاب يتميز بالاستمرارية، وبتعبير آخر فإنّ إقامة الحد على شارب

56- الحداد محمد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، ص11.

57- سابق سيد، فقه السنة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1998، ج2 ص265.

الخمر حينا وعدم إقامته حينا آخر، أمر لا يفهمه من عايش ذلك، وكذلك الشأن بالنسبة إلى من رأى أن عقوبة هنا تختلف عن عقوبة هناك، فقد يرى في ذلك تمايزا وانتفاء للعدل، وفي المقابل فإنّ متلقي الخطاب بتتبعه لترابط الأحكام وتدرجها واختلاف العقوبة فيها، بإمكانه استنباط المقاصد من كل ذلك.

إنّ خطابا هذا شأنه من تكريم للإنسان ومن إعلاء لقيمته قارئا ومتلقيا لا مجال فيه للغض من قيمة الإنسان مرة أخرى أكان من خلال أحكامه التشريعية أم من خلال مقاصده التي تتغيا مصلحته أينما وجدت، كما لا مجال فيه للاحتجاج على الشريعة بأنها اتصفت بالقسوة في معاملة المخطئ أو أنها غضت من قيمة المرأة مقارنة بالرجل، وبتعبير آخر فإنّ سياقا يتصف بالتكريم والتقدير للكائن البشري ينتفي فيه ظلم أو غض من قيمة هذا الكائن لجنسه أو لسبب آخر ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وهُو مُؤْمِنٌ فَلَنحْيِيَنّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ولَنَجْزِيَنّهمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97]

فالملاحظ أن أغلب الأحكام الشرعية في القرآن أو في الحديث أو حتى في فتاوى الفقهاء تبدأ باسم الموصول "من" الذي يشمل الكائن العاقل ذكرا كان أو أنثى فهما متساويان في العمل وفي الجزاء في الدنيا وفي الآخرة. وإذا كان هنالك سوء فهم للعلاقة فبسبب من خلل في القراءة أو في عدم تقدير للمقاصد الخفية التي قد لا تبين في أول الأمر.

إنّ الانتقادات الموجهة إلى الخطاب الأصولي بالرفض أو بالدعوة إلى تجديد كثير من ثوابته، إنّمَا تنطلق من فكرة مفادها أنّه مجحف في حق الإنسان وأنه مقيد لحركته وحريته قامع لوجوده، ويرون في الأحكام وإقامة الحدود قسوة مفرطة في حق الإنسان، بينما لم ينتبهوا إلى المقاصد التي أشرنا إليها أعلاه في الشريعة الإسلامية والتي تحتفي بالإنسان وتتقصد مصالحه أينما كانت، بحيث لا يتجلى ذلك إلا بتدبر خطابها واستكناه دلالاته ومقاصده، إذ إنها من

السعة والعمق بحيث تغيب أو لنقل لا تتضح لمن لا يملكون أدوات التدبر من أبناء الإسلام بلَه ممن يناصبونه العداء.

لقد اجتاز الغرب مرحلة طال أمدها خلال القرون الوسطى لينتهي بعدها إلى دعوات من قبيل **الإنسانوية (Humanisme) والفردانية (Individualisme) والذاتوية (Subjectivisme) والشخصانية (Personalisme)** وكلها مذاهب تزعم الإعلاء من شأن الإنسان والعمل على تفعيل حقوقه وجعله سيد مصيره دونما أدنى اكراه أو ضغوط. لكن المتمعن بموضوعية في الخطاب القرآني والنبوي ثم في الخطاب الأصولي، يكتشف أن الخلل التجديدي إِنَّمَا يكمن في تلقي الخطاب وفهمه واستيعاب مقاصده، وهو ما يعبر عنه الحديث المشار إليه آنفا "**رحمة بكم غير نسيان**".

بدأ الفساد –حسب **جون جاك روسو**– منذ أن قال أحدهم للآخر هذا لي وهذا لك؛ وفيما يخصني اجتهدت أن أمحو كلّ تلك الحدود حتّى فيما يتعلّق بالفكري والرّوحي، لكنّني الآن أدرك أنّ ذلك مدى لا يدركه (العلم) ولا (المنطق) ولا حتى (العقل)، وهل يمكن لهذه الأدوات القاصرة أن تدرك من الأخوة إلاّ جانبها البيولوجي، وأن تعرف من تخوم الرّوح إلاّ سطحها؟

إنّ الأخوّة (التّي يستحي أن يذكرها أهلها حين يلتقون)، يجهل العلم عنها أدنى شيء، وهي –حين تكون قوية لا تفرق بين مادي ممكن وروحي غير ممكن، بين أكاديمي رسمي ودعوي تطوعي، بين قبلي وبعدي، تلك حدود يضعها العلم والمنطق، لأنّهما ذاتهما محدودان ومتناقضان، وإلاّ فما الفرق بين فكرة تُوضّحها فتُكتب وأخرى تكتبها فتتضح؟.

إنّ لمعرفة العِلم المحدود وفهم الرّوح اللاّمحدودة لُغتين لا تلتقيان، فهل يدرك العلم معنى (لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه ما يحب لنفسه)؟ وهل حدّد الحديث ما نحب لإخوتنا أهو مادي أو معنوي؟ أتدرك لغة العلم معنى أنّ تتمنى لو أنّ فكرة أو إيمانا أو معروفا وفقك الله إليه كان مثلهُ من نصيب أخيك؟

ممّا يؤسف له أن تختلف لغتان إلى هذا الحدّ، خاصة إذا ترّس كلّ طرف خلف لغته وحسب أنّها اللّغة الوحيدة لحقيقة مطلقة.

لكم أسلمنا قيادنا إلى العلم، واعتقدنا أنّه موصلنا ﴿فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ﴾ فأسلمنا أرواحنا أو أشطرا منها، وهي التي﴿عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾، ولو أسلمنا أمرنا كلّه إلى الله، وقلنا ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾، لأسلمنا الله قياد العلم، وقيادة العالم.

إنّ مما أراد الله أن يعلّمنا ﴿إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ﴾، لذلك كثيرا ما جاءت لفظة العلم في القرآن مقترنة بـــ: "عند" ﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي﴾، وشتان بين العندين

﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ ومَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾، وغالبا ما جاءت مقترنة بمن

﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ﴾، ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾، وذلك للتقليل والتبعيض.

وكثيرا ما يأتي لفظ العلم في القرآن، إذا نُـــــسب إلى الإنسان، مقترنا بـــ: "من" أو فعل "جاء"، "أتى"، "أنزل"...﴿قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ﴾، ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾، أو نسب (أي العلم) إلى مصدره الحق ﴿ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾، ﴿وعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾ . وكلّ علم في القرآن إذا نسب إلى الإنسان كان طارئا (حادثا): ﴿عَلَّمَ الإنسان مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾، ﴿وعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾، ﴿وعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ ولَا آبَاؤُكُمْ﴾. إنّ أحوال العلم في القرآن لَتحتاج إلى علم.

أخي، إنّ روحَك (وروحي أيضا) لتحسُّ بمدى سعة ذلك العلم الحقّ وإن لم تُحط بـــ (شيء) -لم يقل أشياءَ، (منه)- لم يقل بعلم شيءٍ.

إذا كان من الأكيد أنّنا لم نؤت من العلم إلاّ قليلا، فمن الأكيد أيضا أنّ قليلا من الناس (يحسّ) بكلّ ذلك ﴿ومَا أَكْثَرُ النَّاسِ ولَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ وفي آية أخرى: ﴿وقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾.

إنّ قليلا من النّاس يدرك هذه النعمة: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾، ﴿ونَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾.

عدّ ابن قيم الجوزية السماع من منازل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وقال: جعل الإسماع منه والسّماع منهم دليلا على الخير فيهم (مدارج السالكين).

قبل/ بعد أن كنت

لأجليَ يا أخي
ماذا فعلتَ
لَأيْنعتَ في العمر واحةَ صدق
وشتلةَ ودّ
كما أيْنعت جنّةٌ
في صحراءِ السَّغَبْ
وكان كفانيَ برقٌ
يُنيرُ ليَ الدّربَ في أوّلِ الخُطواتْ
فلُحتَ على مَوْهنِ اللّيل نَجْمًا أليفا
تألق في الأفق ثمّ أتَلَق
وراح يضيء لي الدّربَ
في أحلكِ العتماتْ
فقبلك يا أخَي روحيَ
ما كان أيْتَمَنِي
وما كان أعْنبَّ بحثيَ
عن توأم ضاع في غيهب
ولُجبْ
ليَ الله كم ذا تعبتُ
وكم كان أعْنتَه من تَعبْ
لك الله يا أخي
كم ذا جَبرتَ من العمر
ما قد بقيْ

وكم ذا رَقعت

من الدّهر

ما قد سَرِبْ

فهرس الموضوعات